
1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

V. JAHRGANG.



PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1891.

Zweigniederlassungen: **Münster** i. W., **Osnabrück** und **Mainz.**

Inhalt des fünften Bandes.

Abhandlungen.

Korrespondenz.

Litterarische Besprechungen.

STUDIEN
ZUR PHILOSOPHIE DER PATRISTISCHEN ZEIT.

Von P. OTTO GRILLNBERGER,
STIFTSARCHIVAR ZU WILHERING.

II.

Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius.

„Arnobius ist für die Philosophie in keiner Hinsicht bahnbrechend oder reformatorisch; er will es auch nicht sein: Der nächste und hauptsächlichste Zweck seines Werkes war der der Bekämpfung des heidnischen Polytheismus und der Niederlegung eines Unterpfandes für den Ernst und die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung zum Christentum. Allein wenn auch seine philosophische Spekulation, weit entfernt, grundlegend und epochebezeichnend zu sein, arm ist an Proben selbständiger Reflexion und keine Anfänge enthält zu weitreichenden Entwicklungen, so hat sie doch in anderer Beziehung eine hochwichtige Bedeutung: Diese Bedeutung liegt in der Anknüpfung an das Gegebene. Ihr ganzer Bau trägt den Typus des Eklekticismus und Synkretismus, ist ein Aufbau auf die gewaltige Geistesarbeit des hellenischen Altertums; ihr Kolorit bestimmt sich mit mehr oder weniger klaren Nüancen nach den Grundfarben antiker Gedankensysteme." So hat H. B. Francke in seiner verdienstvollen Schrift: „Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius", Leipzig 1878, S. 80 f. geurteilt. Im grofsen und ganzen gewifs mit Recht. Doch will es uns scheinen, als ob man im einzelnen zu günstigeren Ergebnissen gelangen könnte. Wir meinen vor allem die Lehre über die Unsterblichkeit der Seele. Was Francke über diesen Gegenstand vorbringt, erregt unwillkürlich den Eindruck, als habe unser Apologet hier nur einige

Gedanken der Alten herübergenommen, nicht selbständig verarbeitet, wohl aber mit einigen Wunderlichkeiten ausgestattet, und dieser Eindruck wird noch gesteigert, wenn man S. 39 die Bemerkung findet: „Wir ersparen uns die Mühe, diese Garantieen für die Gewifsheit einer Unsterblichkeit nach Beweiskraft und Haltbarkeit einer besonderen Kritik zu unterziehen, da sie durch die Gestalt, in der sie sich bieten, zur Genüge zeigen, dafs sie Verstandesbeweise in des Wortes strengem Sinne weder sein können noch wollen.“ Und doch steht die Sache, meinen wir, nicht gar so schlimm, besonders nicht so schlimm, was selbständige Forschung betrifft. Sollte es uns im Nachstehenden gelingen, dies zu erweisen, so wäre unsere Absicht vollkommen erreicht.

Die Fragen nun, welche Arnobius bei seinen Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele beschäftigten, lassen sich auf drei zurückführen: Woraus läfst sich die Unsterblichkeit erschliefsen? Worin ist dieselbe begründet? Wer kann auf sie hoffen?

Einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele erblickt nun Arnobius zunächst in dem Verlangen der Menschheit, der Vernichtung zu entrinnen: Adv. nat. II 62 (ed. Aug. Reifferscheid) cum enim dii omnes vel, quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur, immortales et perpetui voluntate eius (dei) sint et beneficii munere, qui fieri potis est, ut alii praestare id quod ipsi sunt valeant, cum alienum id habeant et maioris potentia commodatum? caedat licet hostias quaslibet Etruria, humana sibi omnia sapientes negent, magi cunctas emolliant et commulceant potestates: nisi a domino rerum datum fuerit animis id **quod ratio postulat idque per mandatum**, multum postea paenitebit fuisse rem risui, cum ad sensum coeperit interitionis accedi. „Nur auf Grund ihr gewordenen Auftrages fühlt sich die der Seele immanente Vernunft berufen, Unsterblichkeit zu postulieren. Dieses Postulat mufs unbedingt erfüllt, die der Seele eingestiftete Bestimmung erreicht werden“ (Francke a. a. O. S. 39).

Ähnlich hat schon Plato gedacht. Die Philosophen, so schliefst er nämlich Phädon 64 A — 70 D, streben nach Wahrheit. In diesem Leben aber vermögen sie keine Befriedigung zu finden; denn der Körper hindert die Seele an der Erwerbung der richtigen Einsicht. Entweder bleibt also die Sehnsucht nach Wahrheit unerfüllt oder sie wird erst nach dem Tode befriedigt. Da nun ersteres durchaus unglaublich ist, so wäre es lächerlicher Unverstand, dem Tode nicht mit froher Zuversicht entgegenzugehen (vgl. J. Baumann, Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt, Gotha 1889, S. 7 ff.). Ob wohl Arnobius diese Lehre vor Augen gehabt? Dafs er sie gekannt, steht aufser Zweifel. Wie in der klassischen Litteratur überhaupt, zeigt er sich nämlich vor allem in den platonischen Schriften bewandert (vgl. I 5, 8; II 7, 13, 14, 24, 34, 36, 52), und was insbesondere seine Kenntnis des Phädon betrifft, so verweisen wir nur auf II 14 quid Plato idem vester in eo volumine, quod de animae immortalitate conposuit, non Acherontem, non Stygem; non Cocytum fluvios et Pyriphlegetontem nominat, in quibus animas adseverat volvi mergi exuri? Wenn er aber auch den platonischen Gedanken zu dem seinen gemacht, so hat er ihn doch nicht einfach herübergenommen, sondern um- und fortgebildet. Bei Plato wird nämlich, wie H. Bonitz (Platonische Studien S. 307) nachgewiesen, „kein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele anders als auf Grund der Ideenlehre unternommen". Von Arnobius aber steht das Gegenteil fest. „Plato blieb die religiöse Wendung fremd, und er hielt sich mehr an die anthropologische Seite, die Thatsache der Sehnsucht nach Unsterblichkeit und der Erhaltung der Seele über die Sinnlichkeit, die selbst schon ein Anfang der Unsterblichkeit ist und daher mit dem Tode nicht abgebrochen, sondern nur besiegelt und vollendet werden kann" (H. Steinthal, Einleitung zum Phädon, Platons sämtliche Werke IV, S. 420). Bei Arnobius hingegen hat das allgemeine Verlangen nach Unsterblichkeit nur Geltung auf Grund des Beweises, dafs Gott der Schöpfer der Natur ist und alles, was von ihm herrührt, auf Wahrheit beruhen

mufs. Wo liegen die Wurzeln dieses Gedankens? In den platonischen Schriften ebensowenig als in den aristotelischen. Bei Plato werden ja die Ideen in ihrer Wirksamkeit beschränkt durch das Werdesubstrat der Welt, das sich nie vollständig in Bestimmtheit und Festigkeit überführen läfst. Bei Aristoteles aber ist der Wunsch, ewig zu leben, als blofse Neigung zu fassen, welche die Natur zwar immer hat (De gener. an. II 1), die aber nichts beweist, da Matèrie und Form das Sein des Zusammengesetzten nicht immer fortzuerhalten vermögen (vgl. Duns Scotus, Reportata Parisiensia l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III; Baumann a. a. O. S. 59). Die Bedeutung, welche Arnobius dem Natürlichen einräumt (vgl. auch II. 3 da verum iudicium, et haec omnia circumspiciens quae videmus magis an sint dii ceteri dubitabit quam in deo cunctabitur, quam esse omnes naturaliter scimus, sive cum exclamamus o deus, sive cum illum testem † deum constituimus improborum et quasi nos cernat faciem sublevamus ad coelum), geht wohl auf stoische Einflüsse zurück (vgl. Cicero, De nat. deor. I 17 de quo autem natura omnium consentit, id verum esse necesse est). Vielleicht unmittelbar; vielleicht aber auch mittelbar. Denn wir treffen jene der Stoa eigentümliche Hochachtung vor dem natürlich Gegebenen schon bei den ersten christlichen Schriftstellern, wie Minucius Felix, Octavius XVI, XVIII, XIX, XXIV (vgl. dieses Jahrbuch III, S. 105, 112, 113, 115) und Tertullian, Apolog. XVII, De testim. anim. II, De resurr. carnis III, De coron. militis VI. Die Art und Weise aber, wie Arnobius das Natürliche in seiner psychologischen Forschung verwertet, ist sein unbestrittenes Verdienst, ein Verdienst, das um so höher anzuschlagen ist, als er sich hierin mit keinem Geringeren als dem hl. Thomas in Übereinstimmung befindet. Sum. adversus gentiles l. II, c. LV schliefst nämlich der Aquinate: „Es gibt natürliche und, da die Natur nichts umsonst thut, darum wahre Erhaltungstriebe, wie das Schwere nach unten strebt. In den Dingen ohne Erkenntnis zeigt sich das im blofsen Widerstand gegen den Untergang; in den Dingen mit Erkenntnis in dem bewufsten

gleichen Widerstand. Die leblosen Dinge haben teils den Trieb der Erhaltung des Individuums, teils der Erhaltung der Art. Die bewufsten Wesen haben einen Selbsterhaltungstrieb entsprechend ihrer Erkenntnis. Die Tiere erkennen blofs das Jetzt, nicht das Immer, den Augenblick, nicht die Ewigkeit, sie begehren jedoch die Erhaltung der Art, weil der Zeugungstrieb ihrer Erkenntnis voraufgeht und von dieser nicht abhängt; die denkenden Substanzen erkennen und fassen die Ewigkeit und wünschen die individuelle ewige Existenz von Natur, und dieser Wunsch kann somit nicht leer sein" (Baumann a. a. O. S. 95; vgl. auch Sum. adversus gentiles l. II, c. LXXIX).

Eine weitere Bürgschaft füs die Unsterblichkeit der Seele ist für Arnobius das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung und vergeltenden Gerechtigkeit, der, weil sie in diesem Leben keine Verwirklichung findet, erst in einem künftigen völlig genügt wird: II 30 si communiter obeunt (animae) et cum ipsis corporibus sensus eis deperit extinguitque vitalis, non tantum est erroris maximi verum stolidae caecitatis, frenare ingenitos adpetitus, cohibere in angustiis vitam, nihil indulgere naturae, non quod cupidines iusserint atque instigaverint facere, cum nulla te praemia tanti laboris expectent cum dies mortis advenerit et corporalibus fueris vinculis exsolutus. Vergleicht man damit Phädon 107 C *εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς*, so könnte man leicht auf die Vermutung geraten, Arnobius stehe hier ganz auf dem Standpunkte Platos. Anders wird jedoch das Urteil lauten, wenn man die unmittelbar vorhergehenden Worte in Betracht zieht: *ἀλλὰ τόδε γ', ἔφη, ὦ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι, εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον, ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει.* Man wird Baumann nur beipflichten können, wenn er (a. a. O. S. 57 f.) sagt: „In allen diesen Erwägungen ist der Gedanke, dafs, wenn die Seele

unsterblich oder da die Seele unsterblich ist (εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι 107 C; ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος φαίνεται οὖσα ibid.; ἐπείπερ ἀθάνατός γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα 114 C), fröhliche Hoffnungen dem Guten anstehen, Furcht und Besserung dem Bösen geziemen. Es ist derselbe Standpunkt wie Kap. XIV (70 B), dafs auf Grund eines dem echten Wissen und damit auch der Tugend gewidmeten Lebens die Hoffnung auf das Los nach dem Tode grofs und schön sei, wenn (unabhängig von dieser Hoffnung selbst) gezeigt werden könne, dafs die Seele nach dem Tode existiere und Kraft und Bewufstsein habe; derselbe Standpunkt, wie ihn Kebes Kap. XXXVII (88 B) formuliert hat: nur wenn bewiesen werden kann, dafs die Seele schlechthin unsterblich ist (παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον), kann man die zuversichtliche Hoffnung (θαρρεῖν) im Tod keine unverständige Hoffnung nennen. Diesen Standpunkt hatte Sokrates Kap. XLIV (95 C) noch besonders mit Bezug auf den sterbenden Philosophen markiert." Arnobius ist also über Plato hinausgegangen, indem er dem Gedanken, der nach diesem für sich allein ohne Bedeutung ist, selbständigen Wert beilegt, wenn auch nicht jenen eines theoretischen Beweises an sich, sondern nur jenen eines Beweises auf Grund eines von ihm selbst unabhängigen theoretischen Beweises, des Beweises nämlich, dafs es eine sittliche Weltordnung gibt. Damit ist nun freilich noch nicht gesagt, dafs er hier nicht unter fremdem Einflusse gestanden. Ist doch Arnobius nicht der erste, welcher den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele durch die Notwendigkeit einer jenseits vergeltenden Gerechtigkeit begründet hat. Schon bei Justinus M. lesen wir ja: ἀποβλέψατε γὰρ πρὸς τὸ τέλος ἑκάστου τῶν γενομένων βασιλέων, ὅτι τὸν κοινὸν πᾶσι θάνατον ἀπέθανον· ὅπερ εἰ εἰς ἀναισθησίαν ἐχώρει, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς ἀδίκοις πᾶσιν. Vgl. auch Clem. Alex. Strom. IV 7. Indes ist damit nur die Möglichkeit einer Entlehnung, nicht aber die Wahrscheinlichkeit oder Gewifsheit gegeben; denn jener Richtung der Quellenkritik, die es liebt, den alten Schriftstellern eine durch Jahrhunderte zugestandene Originalität abzusprechen, hat ein hervorragender Kenner der

klassischen Litteratur mit Recht die etwas derben, aber höchst bezeichnenden Worte zugerufen: „Die menschlichen Gedanken sind ähnlicher als die menschlichen Gesichter.“ Insbesondere wird man Bedenken tragen müssen, Arnobius zum Abschreiber des hl. Justinus oder Clemens von Alexandrien zu stempeln, da sonst nicht einmal sichere Spuren vorhanden sind, daſs er sie überhaupt gekannt. Auf jeden Fall ist es aber nicht zu unterschätzen, daſs hier Arnobius einen Gedanken ausgesprochen, an dessen Richtigkeit hochbedeutende Philosophen und Theologen, darunter auch der hl. Thomas von Aquin (Sum. c. gent. l. IV, c. LXXIX), keinen Zweifel gehegt und der wohl immer als einer der vorzüglichsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gelten wird.

Nicht das Gleiche läſst sich von der nachstehenden Betrachtung sagen, wenn Franckes Erklärung das Richtige trifft: II 32 cum ab summo traditum teneamus auctore, non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnoscere — **eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum** — tum deinde feritate atque inhumanitate depositis resumant ingenia, ut ad illud quod dabitur esse possint paratae, quid est quod a vobis tamquam bruti et stolidi iudicemur si propter hos metus liberatori dedimus et mancipavimus nos deo? Francke bemerkt nämlich (a. a. O. S. 35): „Gottes Erkenntnis entfaltet eine zweifache positive Kraft; zunächst die eines Sauerteiges (fermentum), sofern es, da sich mit dem Begriff Gottes notwendig der Begriff des Lebens verbindet, zu ihrem Wesen gehört, überall, wo sie errungen wird, Leben zu wecken und zu erzeugen; in diesem Sinne aber auch zugleich die eines leimenden Bandes (glutinum), sofern sie Gott und Seele zusammenschlieſst und die zwischen den Sphären des unsterblichen und sterblichen Daseins stehende Scheidewand (res dissociabilis) beseitigt.“ Denn wie soll die Erkenntnis Gottes, weil er das Leben ist, Leben bewirken? Allein wir

dürfen unserem Apologeten diesen Schlufs denn doch nicht zutrauen. Die richtige Erklärung ergibt sich, wenn wir Phädon 80 D, E, 81 A zu Rate ziehen: *ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ ἀειδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον, γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον, αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσηται καὶ ἀπόλωλεν, ὥς φασιν οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι; πολλοῦ γε δεῖ, ὦ φίλε Κέβης τε καὶ Σιμμία, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὧδε ἔχει· ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος ξυνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὑτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο, — τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου; παντάπασί γε. οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ των ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ τῶν θεῶν διάγουσα;* Die Seele kann, so schliefst Plato, durch stille Selbsbetrachtung in das Reine, Ewige, Unsterbliche, immer sich Gleiche, eingehen, kann, diesem einfachen Wesen verwandt, mit und in ihm leben und weben und es berühren, kann, in dem Unvergänglichen sich einlebend, selber unvergänglich sein. Wie sie durch die Sinnlichkeit zum Körper wird, d. h. sich gleichsam in einen Körper verwandelt, so wird sie durch die idealisierende Geistesthätigkeit zum reinen, unsterblichen Geiste (vgl. Steinthal a. a. O. S. 421; Baumann a. a. O. S. 26). Ein Gedanke, den Plotin (Enneaden IV 7) folgendermafsen wiederholt: Alle Menschen sind den unvernünftigen Begierden ausgesetzt. Sie können sich aber von denselben reinigen und Einsicht und Tugend erwerben. Da nun diese göttlich und ewig sind, kann dasjenige, dem sie einwohnen, nicht schlecht und sterblich, sondern nur göttlich, d. h. mit Gott verwandt, und unsterblich sein. „Bilde das

Ewige in dir aus, so wirst du dich als ewig finden und an dieser Unsterblichkeit nicht zweifeln" (vgl. Baumann a. a. O. S. 79). Ähnlich hat sicherlich auch Arnobius geurteilt und ist so in gewisser Beziehung als Vorläufer des hl. Augustinus zu betrachten: Soliloqu. II 13 omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. et omnis in subiecto est animo disciplina. necesse est igitur semper animus maneat, si semper maneat disciplina. est autem disciplina veritas et semper . . . veritas manet . . . semper igitur animus manet, nec animus mortuus dicitur. Auch die Stelle De immort. VIII kann hierher gerechnet werden, insoferne in derselben der Gedanke ausgesprochen ist, dafs der Geist besser ist als der Körper, was aber besser ist als ein anderes, mehr Realität habe als dieses: nemo tam devius a ratione debet esse, cui aut non sit certum corpore animum esse meliorem aut qui hoc concesso arbitretur corpori non accidere, ut corpus non sit, animo accidere, ut animus non sit. quod si non accidit, neque animus esse, nisi vivat, potest, nunquam profecto animus moritur. Wie Augustinus, so steht auch Thomas von Aquin unserem Apologeten nahe, wenn er Sum. adv. gentil. l. II, c. LV lehrt, dafs, weil die Objekte des Denkens als solchen notwendig und unvergänglich, Denkobjekte und Denken aber im Akte des Denkens eins sind, auch das Denken selbst unvergänglich sein müsse. So innig sich aber auch hier Arnobius an Plato angeschlossen, so hat er sich dennoch eine gewisse Selbständigkeit gewahrt, indem er die Gedanken, die bei Plato selbst mit der Ideenlehre als der Hypostasierung der idealisiertem Allgemeinbegriffe innig verbunden sind, von derselben losgelöst und gesehen hat, dafs sie auch so ihren Wert beibehalten.

Eine Wurzel des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele erblickt ferner Arnobius in dem göttlichen Wohlwollen und Erbarmen: II 63 miseratio et illis impertita est regia et aequaliter per omnes divina beneficia cucurrerunt: conservatae sunt (animae), liberatae sunt et mortalitatis

sortem condicionemque posuerunt; II 36 sed immortalitates perhibentur dii esse. non ergo natura, sed voluntate dei patris ac munere. quo igitur pacto immortalitatis largitus est donum deis die certa probatis, et animas hoc pacto dignabitur immortalitate donare, quamvis eas mors saeva posse videatur extinguere et ad nihilum redactas inremeabili abolitione delere. Dafs er hier aus Plato geschöpft, sagt er uns selbst in den unmittelbar folgenden Worten: Plato ille divinus multa de deo digna nec communia sentiens multitudine in eo sermone ac libro cui nomen Timaeus scribitur deos dicit et mundum corruptibilis esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vinctione in perpetua contineri. quod enim rectum sit vinctum et nodis perfectissimis conligatum, dei bonitate servari: neque ullo ab alio nisi ab eo qui vinxit et dissolvi, si res poscat, et salutari iussione donari (vgl. Tim. 81 A, B *ἐπεὶ δ' οὖν πάντες, ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν, οἱ θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε· θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε*). Dafs übrigens Arnobius diesem Gedanken keine Beweiskraft aus sich beilegt, sondern in demselben nur den Grund zu einer nicht gerade unverständigen Hoffnung erblickt, brauchen wir kaum zu bemerken.

Die Ergebnisse seiner Spekulation findet nun aber unser Apologet auch durch die Offenbarung bestätigt: I 38 honoribus quantis adficiendus est nobis, qui ... fecit benignissime sciri... quid sit sensus, quid anima, advolaritne ad nos sponte an cum ipsis sata sit et procreata visceribus,

mortis particeps degat an immortalitatis perpetuitate donata sit, qui status nos maneat, cum dissolutis abierimus a membris, visurine nos simus an memoriam nullam nostri sensus et recordationis habituri (vgl. auch II 14).

Wenn aber der Seele Unsterblichkeit zukommt, worin hat diese ihren Grund? In der Natur der Seele? Man sollte es erwarten. Lehrt doch Arnobius II 26: quod enim nullius est corporis, oppositione alterius non impeditur nec potest aliquid sua de vi perdere id quod non potest tactum rei oppositae sustinere (vgl. auch II 26, 30). Oder glaubt er etwa, dafs die Seele ein Körper sei? Allerdings: II 30 qui poterit pollui corporalem quod substantiam non habet, aut ubi sedem contaminatio ponere, ubi spatium nullum est in quo nota se possit ipsius contaminationis adfigere (vgl. ferner II. 14, 19, 26, 46, 48; VII 5). Das Körperliche ist aber seiner Natur nach sterblich: III 12 nostra de hoc sententia talis est: naturam omnem divinam, quae neque esse coeperit aliquando nec vitalem ad terminum sit aliqando ventura, lineamentis carere corporibus neque ullis formarum effigies possidere, quibus extensa circumscriptio membrorum solet coagmenta finire. quicquid enim tale est, mortale esse arbitramur et labile; nec obtinere perpetuam posse credimus aevitatem quod extremis coercitum finibus necessaria circumcludit extremitas. Kein Wunder deshalb, wenn Arnobius II 16 in die Worte ausbricht: vultis homines insitum typhum superciliumque deponere, qui deum vobis adsciscitis patrem et cum eo contenditis immortalitatem habere vos unam (vgl. auch II 19, 20, 22, 36, 53)? Unser Apologet hat aber noch einen anderen Grund in Bereitschaft, warum er der Seele an sich Unterblichkeit abspricht: II 35 si sunt probati et geniti, et ordinis sunt posterioris et temporis; si ordinis posterioris et temporis, ortus necesse est habeant et exordia nativitatis et vitae: quod autem habet introitum et vitae

incipientis exordium, necessario sequitur ut habere debeat et occasum. Ein schneidender Gegensatz zu Platos Worten: Phädr. 245 D *ἐπειδὴ δ' ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι;* 246 A *ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.* Arnobius trifft hier mit jenem Greise zusammen, welchem der hl. Justinus M. seine Bekehrung verdankt: Dial. V *οὐδὲν μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν αὐτήν· ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδή . . . εἰ δ' ὁ κόσμος γεννητός, ἀνάγκη καὶ τὰς ψυχὰς γεγονέναι.* Doch ist an ein Abhängigkeitsverhältnis kaum zu denken. Arnobius dürfte hier vielmehr, wenn überhaupt ein historischer Einfluſs stattgefunden, der Lehre des Stoikers Panätius von Rhodus, quicquid natum sit, interire; nasci autem animos (Cic. Tusc. I 32), gefolgt sein (vgl. Arnobius I, 18 ubi dolor et aegritudo est, imminutioni et coruptioni locus: quae duo si vexant, adest vicinus interitus mit Panätius bei Cic. Tusc. I 32 nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum, dolere autem animos, ergo etiam interire). Ist aber die Seele ihrer Natur nach sterblich, so kann sie nur unsterblich sein durch Gottes Willen: II 53 non absone neque inaniter credimus ... animas perpetuitate donari, si spem muneris tanti deum ad principem conferant, cui soli potestas est talia corruptione exclusa largiri; II 62 servare animas alius nisi deus omnipotens non potest, nec praeterea quisquam est qui longaevas facere, perpetuitatis possit et spiritum subrogare, nisi qui immortalis et perpetuus solus est et nullius temporis circumscriptione finitus. Arnobius steht hier wiederum auf dem Standpunkte Justins: Dial. VI *ὅτι δὲ ζῇ ψυχή, οὐδεὶς ἀνείποι. εἰ δὲ ζῇ, οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς· ἕτερον δέ τι τὸ μετέχον τινὸς ἐκείνου, οὗ μετέχει· ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ θεὸς βούλεται,* einem Standpunkte, den auch Irenäus zu dem seinen gemacht: Contr. haer. II 34 anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a deo sibi praestitam vitam. Daſs er jedoch weder

Justin noch Tatian nachgeahmt, sondern hier platonischer Einflufs anzunehmen ist, erhellt aus II 64 sortem vitae eligendi nulli est, inquit Plato (Rep. 617 E, Tim. 41 A), deus causa.

Diese Auffassung von der wirkenden Kausalität der Unsterblichkeit ermöglicht es nun Arnobius II 14 die Ansicht auszusprechen: quamvis enim vir lenis et benivolae voluntatis inhumanum esse crediderit capitali animas sententia condemnare, non est tamen absone suspicatus iaci eas in flumina torrentia flammarum globis et caenosis voraginibus taetra. iaciuntur enim et ad nihilum redactae interitionis perpetuae frustratione vanescunt (vgl. auch II 29, 33, 64, 66). Die Seelen der Bösen also fallen der Vernichtung anheim und nur jenen der Guten wird Unsterblichkeit zu teil. Zwar scheint nach II 32, wo sich die Behauptung findet, non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, auch inbezug auf die Guten die unbegrenzte Fortdauer der Seele nicht festzustehen. Aber vergleicht man damit II 62 servare animas alius nisi deus omnipotens non potest, nec praeterea quisquam est qui longaevas facere perpetuitatis possit et spiritum subrogare, so mufs jeder Zweifel verschwinden. Aus dieser Stelle geht nämlich hervor, dafs Arnobius longaevus im Sinne von perpetuus gebraucht. Dies müfste man übrigens auch schon daraus schliefsen, dafs er sonst zu wiederholtenmalen von der Unsterblichkeit als einer ewig dauernden spricht (vgl. Francke a. a. O. S. 29). Wo hat wohl Arnobius diese Ansicht von der schliefslichen Vernichtung der bösen Seelen gefunden? Etwa bei Justinus oder Irenäus? Jener sagt nun allerdings: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ . . . τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν ἐν κρείτονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε. οὕτως αἳ μὲν ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι. αἳ δὲ κολάζονται, ἔστ᾽ ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ* (Dial. V); dieser aber: sic et de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his,

quae facta sunt, cogitans quis minime peccabit; quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoadusque ea deus et esse et perseverare voluerit (Contr. haer. II 34). Allein wie erstere Stelle zu erklären ist, hat bereits Samuel Jebb gesehen: quod dicit Justinus malorum animas esse excruciandas, quoad eas et esse et excruciari vult deus, haec verba haud ita sunt accipienda, quasi ambigeret s. martyr de aeternis impiorum suppliciis, quos utique *αἰωνίαν κόλασιν κολασθήσεσθαι* perspicue alibi asseverasset (I Apol. VIII; coll. c. XXVIII, Dial. CXXX, al.), verum ut innueret non per seipsas animas existere, sed propter dei voluntatem, quem penes est et interficere et in nihilum illas redigere, quandocunque voluerit (vgl. Otto, Just. opp. z. St.). Ebenso ist ohne Zweifel auch letztere Stelle aufzufassen (vgl. A. Stöckl, Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, II, S. 152 ff.). Hätte aber schon Arnobius die eine oder andere oder beide mifsverstanden, so hätte er doch nur annehmen können, dafs hier die Frage nach dem Lose der bösen Seelen im Jenseits offen gelassen sei, und es dürfte nur ein teilweiser historischer Einflufs angenommen werden. Viel näher liegt es ohne Zweifel, an die Lehre des Chrysipp zu denken, dafs blofs die Seelen der Weisen unsterblich seien, aber auch nur bis zur Weltverbrennung (Diog. Laert. VII 157). Man erblickt eben hier, wie in anderen Punkten der arnobianischen Unsterblichkeitslehre, vor allem in dem Festhalten an dem somatologischen Realismus der Stoa, den Philosophen, dem soeben im Christentume die Sonne der Wahrheit aufgegangen, dessen Wesen aber von ihren Strahlen noch nicht so verklärt ist, dafs in demselben nichts mehr vom Dunkel des heidnischen Irrtums zu finden wäre. Trotz alledem wird man aber im allgemeinen sowohl den Ergebnissen seiner Forschung über die Unsterblichkeit der Seele als auch der Art und Weise, wie er zu denselben gelangte, die verdiente Anerkennung nicht vorenthalten.



APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.

ZWEITER ARTIKEL.

Die natürliche Religion und die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

Die Religion wird von allen als ein Verhältnis des Menschen zu Gott aufgefafst. „Fragen wir, so äufsert sich einer der neuesten Apologeten, unser christliches Bewufstsein, dem gewifs niemand den Charakter eines religiösen absprechen wird, so zeigt es uns das Verhältnis des Menschen zu Gott als das wesentlichste und fundamentalste Merkmal der Religion.“ (Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I. S. 12.)

Es wird sich also, um das Wesen der Religion zu bestimmen, darum handeln, genauer anzugeben, wie wir dieses Verhältnis zu denken haben. Jedes wirkliche Verhältnis nun setzt zwei Termini voraus, die von einander verschieden und kraft des Verhältnisses auf einander bezogen sind. Soll also die Religion ein reales Verhältnis sein, so mufs die Realität nicht allein des Menschen, sondern auch Gottes festgehalten werden. Mit Recht wird daher von der Meinung derjenigen, „die ohne realen Gott einer Religion im Gemüte Platz lassen,“ a. a. O. gesagt, dafs diese „die Religion zu einem subjektiven Spiel mit eigenen Wahngebilden herabsetzen.“ (S. 13.)

Der Grund der Realität des Verhältnisses als solchen aber kann entweder in beiden aufeinander bezogenen Termini oder auch in einem derselben liegen. Reden wir von Verhältnissen der Geschöpfe zu Gott, so können sie die mannigfaltigen und wechselnden Gründe ihrer Realität nicht in Gott, sondern nur

in den Geschöpfen haben. Denn durch Schöpfung, Erhaltung u. s. w. ist das Geschöpf im allgemeinen real auf Gott bezogen, in realer Abhängigkeit von Gott.

Damit ist zugleich die objektive Grundlage der Religion angegeben. Denn wie alle Geschöpfe, so steht auch der Mensch, das vernünftige selbsbewufste Geschöpf im Verhältnis realer Abhängigkeit von Gott. Jedoch, obgleich Fundament der Religion, ist es nicht dieses Verhältnis selbst, was wir Religion nennen. Die Religion entsteht vielmehr dadurch, dafs sich das objektive Verhältnis zum subjektiven gestaltet, oder im Bewufstsein sich reflektiert, mit anderen Worten, die Religion ist das Verhältnis des Menschen als solchen, des vernünftigen und selbstbewufsten Geschöpfes zu Gott und daher nicht eine Funktion der sensitiven oder vegetativen, sondern der intellektiven Kräfte des Menschen, seines Verstandes und Willens. (Hettinger Lehrb. der Fundamentth. S. 46.)

Die Religion ist ein Verhältnis zu Gott und zwar, näher bestimmt, eine Verbindung mit Gott. Der Mensch verbindet sich aber mit Gott durch sein Erkenntnis- und Willensvermögen, oder da die Verbindung durch Akte geschieht und auch die Habitus naturgemäfs zur Thätigkeit tendieren, durch Erkenntnis und Liebe.

Mit dem Gesagten ist die Religion sowohl nach ihrer objektiven (fundamentalen) als auch nach ihrer subjektiven (formellen) Seite bestimmt. Erstere besteht in der von der Natur des geschaffenen Geistes unzertrennlichen Beziehung desselben zu Gott, letztere in der Erkenntnis und theoretischen wie praktischen Anerkennung des genannten Verhältnisses. (Hettinger, a. a. O. S. 77.) Diese geschieht zunächst nnd wesentlich durch die beiden Geistesvermögen, Verstand und Wille. Verstand und Wille bilden demnach den Sitz der Religion.

Aus diesem Grunde kommen die übrigen Seelenvermögen für die Religion nur insoweit in Betracht, als sie im Dienste der Geistesvermögen stehen. Dies gilt auch vom Gefühle, das in neuerer Zeit, in verschiedener Weise aufgefafst und entweder als besonderes Vermögen oder als Inbegriff oder Indifferenz

von Erkenntnis- und Willensvermögen bestimmt, mit Vorliebe als hauptsächlicher Sitz der Religion betrachtet worden ist. Das Gefühl wurde von den Neueren in dem Maſse betont, in welchem eine skeptische und idealistische Philosophie an den theoretischen Fundamenten der Religion rüttelte. Insbesondere war es die Kritik Kants und der durch sie hervorgerufene idealistische Pantheismus, durch welche manche Verteidiger der Religion sich verleiten lieſsen, die Hochburg der alten Metaphysik zu räumen und sich in das Dunkel des Gefühls zurückzuziehen. Die neuere Philosophie kam dem Bedürfnis, für die aus der klaren Region der Vernunft ausgewiesene. Religion ein Asyl zu schaffen, hilfreich entgegen, indem sie an die Stelle der vormaligen Zweiteilung der Seelenvermögen eine Dreiteilung von Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsvermögen setzte. So wurde die Religion von vielen, ohne es zu wollen, zu einer Sache blinden Instinktes herabgewürdigt. Denn ist der Vernunftglaube Jakobis und Kuhns, das Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers, ja der moralische Glaube Kants selbst etwas Besseres als eine Art von Instinkt, ein Festhalten an der Religion als einer bloſsen Thatsache, von der wir nicht loszukommen wissen, weil sie auf einem unabweislichen subjektiven Bedürfnisse beruht, die jedoch eine objektive wissenschaftliche Rechtfertigung nicht zuläſst?

Indem man das Gefühl an die Stelle lichter religiöser Erkenntnis und zielbewuſsten Wollens setzte, beraubte man auch den Glauben seiner bisherigen Bestimmtheit und begrifflichen Klarheit und gab ihn einer zügellosen Vieldeutigkeit preis. Man spricht vom religiösen Gefühle, vom religiösen Glauben und verbindet mit diesen Worten die verschiedensten Begriffe oder auch gar keinen Begriff. (Vgl. Hettinger S. 88.) Während man ehedem unter Glauben ein Fürwahrhalten auf ein äuſseres Zeugnis hin verstand und je nach der Verschiedenheit des Zeugnisses zwischen menschlichem und göttlichem Glauben unterschied, zugleich aber die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und die Prüfung ihrer Gründe forderte, um vernünftig glauben zu können, gebrauchte man nunmehr das Wort für ein

blindes Fürwahrhalten, ohne jede sei es vorgängige oder begleitende Einsicht in die zum Fürwahrhalten bestimmenden (äufseren) Gründe. So betrachten die einen den Glauben als ein unmittelbares Fürwahrhalten überhaupt, ohne Einsicht in die innern oder äufseren Gründe des Fürwahrgehaltenen, andere als ein Fühlen, eine Art von Erfahrung und Wahrnehmung des Übersinnlichen, des Unendlichen u. s. w. Ebendieselben, welche die Religion zu einer Sache des Gefühls und grundlosen Glaubens machen, bestreiten die Möglichkeit einer strengen wissenschaftlichen Beweisführung für die Voraussetzungen der Religion, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele. Bei manchen gesellt sich hierzu die traditionalistische Annahme, dafs die „religiöse Anlage“, der „Sinn für das Göttliche und Übernatürliche“ nur durch Einwirkung von aufsen geweckt werden könne. Von diesem Standpunkte bestreiten sie die „natürliche Religion“ oder die Lehre, dafs der menschliche Geist auch ohne Offenbarung zu einer Bethätigung der Religion auf Grund einer natürlichen Erkenntnis Gottes zu gelangen vermöge.

Die Frage nach der natürlichen Religion ist es, die wir im folgenden beantworten wollen. Ist der Mensch imstande, mit seinen natürlichen Kräften Gott zu erkennen und zu lieben, so sind damit die Grundlagen einer natürlichen Religion gegeben. Besitzt er solche natürliche Vermögen nicht, kann das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott, seine Verbindung mit Gott nur auf dem Wege positiver Offenbarung verwirklicht werden, so ist damit die Frage nach einer natürlichen Religion im negativen Sinne entschieden.

Wie dem Begehren notwendig die Vorstellung des Begehrten, sei es in der unmittelbaren Wahrnehmung oder im repräsentativen Phantasiebild vorangeht, so setzt auch das Wollen notwendig die Erkenntnis voraus, und umgekehrt, wie der sinnlichen Wahrnehmung notwendig ein durch Lust oder Unlust erwecktes Begehren entspricht, so ist auch von der intellektuellen Erkenntnis der Wille unzertrennlich. Die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Religion wird demnach entschieden sein, wenn sich feststellen läfst, dafs der Mensch von Natur zu

einer wahren und gewissen Erkenntnis Gottes zu gelangen vermag. Denn den erkannten Gott wird er auch lieben, anbeten und verehren, d. h. alle jene Akte setzen können, die wir allgemein als religiöse betrachten.

Man beachte, dafs wir nicht von der Wirklichkeit einer rein natürlichen Religion, sondern von ihrer Möglichkeit, aber auch nicht von einer ganz abstrakten, einer blofsen Fiktion des Denkens, sondern von einer Möglichkeit reden, die im menschlichen Geiste reale Fundamente besitzt. Eine solche reale Möglichkeit nun, behaupten wir, ist mit der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis gegeben. Zwar wissen wir als Christen und Theologen, dafs die rein natürliche Religion den geheimnisvollen und liebenden Absichten Gottes dem menschlichen Geschlechte gegenüber nicht genügte. Thatsächlich wurde der Mensch durch übernatürliche Offenbarung zu einer höheren, seine natürliche Erkenntniskraft überragenden Gotteserkenntnis erhoben. Aber die Thatsache der übernatürlichen Religion schliefst nicht die Möglichkeit einer rein natürlichen Religion aus. Ebensowenig schliefst sie das Vorhandensein natürlicher Elemente in der thatsächlichen positiven Religion aus. Ein solches natürliches Element der Religion ist die Erkenntnis des Daseins Gottes aus den Geschöpfen. Diese bildet zwar nicht einen inneren Bestandteil der übernatürlichen Gotteserkenntnis, wohl aber eine Voraussetzung derselben; denn da die übernatürliche Erkenntnis Gottes hienieden nicht Schauen, sondern Glaube ist, der Akt des Glaubens aber nicht ohne eine vorangehende Erkenntnis der Glaubensautorität vollzogen werden kann, so ist die übernatürliche Religion nicht allein durch die Möglichkeit, sondern im allgemeinen selbst durch die Wirklichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, folglich eines Elementes der natürlichen Religion bedingt.

In dem angegebenen Sinne ist die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Religion vollkommen berechtigt, und mag man deshalb die natürliche Religon mit Hettinger (A. a. O. S. 129) als das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmen, welches sich aus der naturgemäfsen Bethätigung der wesentlichen Kräfte des menschlichen Geistes ergibt.

Man sollte erwarten, dafs jemand, der eine Polemik gegen die „natürliche Religion“ eröffnet, vor allem die Begriffe von natürlich und übernatürlich präcisieren und ebenso den Fragepunkt genau bestimmen würde. Diese selbstverständlich erscheinende Voraussetzung wird von dem Verfasser der Abhandlung über „die natürliche Religion“ in der Tübinger Quartalschrift (2. Heft 1889) nicht erfüllt. Die Ausdrücke „natürlich“ und „übernatürlich“ werden unbefangen gebraucht, ohne dafs wir erfahren, was wir als relativen Gegensatz des Natürlichen zu denken haben. Aus der Abhandlung selbst können wir nur entnehmen, dafs als solcher das Positive, auf göttlicher Einsetzung und unmittelbarer Veranstaltung Beruhende genommen werde. Indem also die natürliche Religion negiert wird, geschieht dies in dem Sinne, dafs die Religion als solche auf positiver göttlicher Offenbarung und geschichtlicher Überlieferung beruhe. Andererseits aber wird das Natürliche in dem Sinne des Allgemeinen, Rationalen, Notwendigen genommen und dem Geschichtlichen, Zufälligen, Besonderen entgegengesetzt und von diesem letzteren Gesichtspunkt das Urteil Schleiermachers über die „natürliche Religion“ des Deismus als ein vernichtendes gekennzeichnet. Schleiermacher habe gezeigt, dafs die Religion nicht im abstrakten Sinne allgemein sein könne und zersetze mit sarkastischem Spott das Schemen der natürlichen Religion, welches keinen eigenen Puls, kein eigenes System von Gefäfsen, keine eigene Zirkulation, keine eigene Temperatur und keine assimilierende Kraft habe. (Tüb. Quart. a. a. O. S. 226 f.)

Wie man sieht, fehlt hier jede Bestimmtheit der Begriffe. Im theologischen Sinne nämlich können geschichtliche Religionen an und für sich recht wohl natürliche sein, auch wenn sie das durch die rationale Natur unmittelbar Geforderte nicht zum reinen und unverfälschten Ausdrucke bringen. Ja selbst wenn man das Natürliche nicht als das Abstrakte und Rationale dem Konkreten, geschichtlich Gewordenen, sondern dem Übernatürlichen als einem göttlich Gesetzten, auf ursprünglicher göttlicher Offenbarung Beruhenden gegenüberstellt, erscheint die Frage noch als eine offene, ob das durch unmittelbare göttliche Einwirkung

erzeugte religiöse Leben nur ein thatsächlich und der Art der Verwirklichung nach Übernatürliches, oder ein solches dem Wesen und der Substanz nach sei. Sollte daher das vorliegende Problem befriedigend gelöst werden, so mufste der Begriff des Übernatürlichen festgestellt und die verschiedenen Arten desselben unterschieden werden: ein Verfahren, das die scholastischen Theologen einschlugen und das mit Recht von neueren Apologeten (Hettinger a. a. O. S. 105 ff.) wieder aufgenommen wird.

Man glaubt mit Rücksicht auf den Fortschritt des Naturalismus, mit welchem auch die natürliche Religion immer mehr Anhänger gewinne, zur Vorsicht mahnen zu sollen. (Tüb. Quart. S. 179 f.) Aber die Gefahr, die in der Bestreitung der natürlichen Religion liegt, scheint uns nicht minder grofs, ja sogar entschieden gröfser als die ihrer Behauptung zu sein. Das Beispiel Schleiermachers hätte hierüber belehren können. Denn die Auffassung, die sich Schleiermacher von der Religion gebildet, entfernt sich zweifellos viel weiter von der Wahrheit, als der von ihm bekämpfte Deismus und vulgäre Rationalismus. Die Offenbarung, die Schleiermacher als Quelle der Religion betrachtet, ist die pantheistische einer Erscheinung Gottes im Bewufstsein des Menschen, näher im Gefühl und Gewissen desselben, einer „unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls mit dem Ewigen.“ Für Schleiermacher sind alle Religionen göttlich, weil ihm der menschliche Geist selbst als göttlichen Wesens gilt. Die natürliche Religion der Deisten aber, soweit sie die durch Vernunft erkennbare Existenz eines persönlichen überweltlichen Gottes anerkennen, ist nur insofern falsch, als sie sich der positiven Offenbarung feindlich entgegenstellt und sich selbst an ihre Stelle zu setzen sucht oder wenigstens die natürliche Vernunft zur höchsten Norm und zum Kriterium aller Wahrheit, auch des Inhalts der Offenbarung erhebt.

Die Anerkennung der Möglichkeit einer natürlichen Religion ist geradezu die wesentliche Bedingung und Voraussetzung für die Wahrung des übernatürlichen Charakters der geoffenbarten Religion. Hieraus erhellt die hohe Bedeutung, welche diese Frage für den christlichen Apologeten besitzt. Gleichwie nämlich

die übernatürliche Ordnung die natürliche voraus- und die Vervollkommnung der natürlichen Ordnung sich zum Ziele setzt, so müssen auch dem übernatürlichen Verhältnisse zu Gott natürliche Beziehungen und die Möglichkeit einer natürlichen Religion vorausgesetzt werden. Denn im theologischen Begriffe des Übernatürlichen liegt es, ein zur Natur Hinzugefügtes (superadditum) und dieser nicht Geschuldetes (indebitum) zu sein.

Zwar hat es den Anschein, als ob die Einwendungen des Tübinger Apologeten nicht der natürlichen Religion der Scholastiker, sondern ausschliefslich der des Deismus gelten sollten. Wollte man, bemerkt er (S. 233 f.) unter natürlicher Religion die allgemeine natürliche Gotteserkenntnis u. s. w. verstehen, so sei sachlich nicht viel dagegen einzuwenden, solange über die Ausbildung und Erscheinung derselben nichts Bestimmtes behauptet werde. Dieses Zugeständnis hat indes nicht viel zu bedeuten. Denn einerseits wird die Religion vorzugsweise in den Willen und das Gemüt in Verbindung mit dem traditionellen Kultus, der ganz für das positive Element der Religion in Anspruch genommen wird, verlegt, andererseits aber die natürliche Gotteserkenntnis auf ein Niveau herabgedrükt, welches das gemachte Zugeständnis vollends als illusorisch erscheinen läfst. Es ist jedoch nicht abzusehen, warum die natürliche Gotteserkenntnis, falls damit ernst gemacht werden soll, nicht auch den Willen erregen und als Ferment einer angemessenen inneren und äufseren Gottesverehrung sich wirksam erweisen soll. Jene beiden Bestimmungen stehen daher in einem innigen Zusammenhang. Denn gestand man einmal eine wahre natürliche Gotteserkenntnis zu, so durfte wenigstens die Möglichkeit eines natürlichen Kultus nicht in Abrede gestellt werden. Sollte aber der wesentlich positive Charakter der Religion überhaupt festgehalten werden, so mufste die natürliche Gotteserkenntnis auf ein Mafs beschränkt werden, das ihrer Leugnung gleichkommt. Das Urteil, das der genannte Theologe über die Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein fällt, zeigt, wie gering er die natürliche Erkenntniskraft des menschlichen Geistes in religiösen Dingen achtet. Es gibt sich darin eine Verkennung der rationalen

Natur des Menschen kund, die auf den Einflufs Kuhns und weiter zurück Kants und Jakobis zurückweist. Die gesamte Polemik des Tübinger Theologen trägt denn auch das deutliche Gepräge der modernen Geistesrichtung, die ein anderes sicheres Erkennen als das der Erfahrung und unmittelbaren Anschauung nicht anerkennt. Daher die Behauptung, dafs alle Beweise für das Dasein Gottes durch den geistigsittlichen Zustand des Menschen beeinflufst seien (A. a. O. S. 206). Ein Beweis, dessen Giltigkeit nicht ausschliefslich von dem Werte seiner inneren, vernünftiger Einsicht zugänglichen Gründe, sondern von subjektiven Stimmungen und dem Willen des den Beweis führenden und derjenigen, an die er sich wendet, abhängig ist, enthält überhaupt nicht objektive Erkenntnis, ist in Wahrheit kein Beweis. So wenig der Thor, der in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott, dem Gewichte der Gottesbeweise ein Gran entziehen kann, so sehr auch sein böser Wille gegen die richtige Erkenntnis sich sträuben mag: ebensowenig kann das lebhafte Interesse des Gläubigen und Frommen der Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein etwas hinzufügen. Wäre der Beweis in der That von subjektiven Stimmungen und Gemütszuständen beeinflufst, so würde er aufhören, Beweis zu sein.

Der Tübinger Apologet spricht sich über seinen modernen, dem rationellen Erkennen abgeneigten Erfahrungsstandpunkt mit einer Deutlichkeit aus, die keinen Zweifel aufkommen läfst. „Es liegt nun einmal im menschlichen Geiste oder vielmehr in dem aus Leib und Seele zusammengesetzten menschlichen Wesen ein gewisser Empirismus, so dafs eine volle und lebendige Überzeugung von einer objektiven Wirklichkeit nur dann gewonnen werden kann, wenn dieselbe nicht blofs auf theoretischem Wege, sondern auch in irgend einer Weise experimentell oder durch konkrete Thatsachen aus der Erfahrung sich darbietet.“ (A. a. O. S. 231.) Für Wahrheiten, welche über die Erfahrung hinausliegen, folge hieraus, dafs sie, weil durch diskursives Denken erschlossen, nicht die volle Macht der Überzeugung besitzen können. (Ebd.) Volle Gewifsheit also vermag nach dieser Ansicht nur Anschauung, Erfahrung zu bieten. Der Tübinger Apologet

rekurriert daher an die Offenbarung und huldigt dem Traditionalismus, von dem allerdings gesagt werden kann, dafs er ein Moment der Wahrheit in sich schliefse. Die Kirche habe nicht jeden Traditionalismus verworfen, sondern nur den groben Traditionalismus, der die natürliche Gotteserkenntnis geleugnet habe (S. 223). Die diskursive, erschlossene Erkenntnis entbehrt nach der Ansicht dieses Theologen der Überzeugungskraft in dem Grade, dafs selbst die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen spontanen Entwicklung der Vernunft und daher weiterhin einer natürlichen Religion nicht durch Schlufsfolgerung beantwortet werden kann. „Auch hier müfste der Erfahrungsbeweis geführt werden, die theoretische Folgerung ist eine petitio principii." (A. a. O.)

Alle diese Behauptungen erscheinen uns wenigstens als falsch und ebenso falsch deren Begründung. Im Traditionalismus liegt allerdings ein Moment der Wahrheit. Dieses Moment der Wahrheit hat bereits der englische Lehrer durch seine Annahme, dafs ohne Offenbarung nur wenige nach langen Mühen und nicht ohne Beimischung von Irrtümern zur Erkenntnis Gottes gelangen würden, anerkannt. Die objektive Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein, die Einheit, Allmacht Gottes u. s. w. bleibt dadurch völlig unberührt. Denn schwieriger ist es, eine Wahrheit zu finden, als die gefundene zu begründen. Nicht jeder, der den Beweis für die Keplerschen Gesetze zu fassen vermag, wäre imstande, sie wie Kepler zu entdecken. Den pythagoreischen Lehrsatz zu finden, war schwierig; leicht ist es, den Beweis dafür zu verstehen. Daher ist der Tübinger Theologe im Irrtum, wenn er aus jener Konzession des hl. Thomas an den Traditionalismus schliefst, auch „die entschiedensten Vertreter der demonstrativen Beweisbarkeit religiöser Wahrheiten gäben zu, dafs durch diskursives Denken erschlossene Wahrheiten nicht die volle Macht der Überzeugung besitzen."

Die volle Macht der Überzeugung besitzen doch offenbar Wahrheiten, durch deren Leugnung die höchsten evidenten Grundsätze der Vernunft, unter ihnen das Princip des Widerspruchs selbst, aufgehoben werden. Von dieser Art aber sind

gewisse Wahrheiten der Religion, zu denen vor allem das Dasein eines höchsten Wesens, des Schöpfers der Dinge gehört. Denn die Annahme, dafs die endlichen und vergänglichen Weltwesen den Grund ihres Daseins in sich selbst tragen, involviert einen Widerspruch. Wer dieser Wahrheit die objektive Macht der Überzeugung abspricht, tritt in Gegensatz mit dem Apostel und den Entscheidungen der Kirche. Denn die Unterscheidung eines feinen und groben Traditionalismus ist hinfällig. Der grobe Traditionalismus, der die natürliche Gotteserkenntnis gänzlich leugnet, ist ein Hirngespinst. Die natürliche religiöse Anlage, die Vernunft als Potenz, die Möglichkeit einer konjekturalen Gotteserkenntnis wurde auch von Bautain nicht geleugnet. Aus diesem Grunde lautete die These, die ihm zur Unterschrift vorgelegt wurde, nicht: ratio aliqualiter Deum cognoscere potest, sondern ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare potest. Diese These aber sagt präcise das, was der Tübinger Apologet in Abrede stellt, nämlich dafs die diskursive Vernunft (ratiocinatio) das Dasein Gottes, die Fundamentalwahrheit der Religion, in einer Weise zu erkennen vermag, welche die volle (objektive) Macht der Überzeugung besitzt (probare potest).

Die Berufung auf die zusammengesetzte menschliche Natur, die auf einen gewissen Empirismus angelegt sei, ist so unglücklich als nur möglich. Auf Empirismus ist die niedrigste erkennende Natur angelegt, die des Tieres; der Empirismus des Tieres aber ist der der sinnlichen Anschauung. Auf Empirismus ist die rein geistige Natur angelegt; denn die dem reinen Geiste angemessene Weise der Erkenntnis ist die intuitive — die intellektuelle Anschauung. Gleichwohl ist es selbst der Natur des reinen Geistes versagt, das höchste Sein, das göttliche, unmittelbar, durch Anschauung zu erkennen. Er erkennt es zwar auch nicht in der Weise der rationalen Natur durch Schlüsse, sondern schaut es im eigenen Wesen wie im Spiegel und daher nur nach seinen Eigenschaften und Wirkungen, nicht nach seinem Wesen: denn das Wesen Gottes kann durch kein Bild repräsentiert, sondern nur unmittelbar in sich selbst geschaut werden. Auch die natürliche Gotteserkenntnis des Engels ist demnach nicht Empirie,

nicht ein Erfahren des Objekts durch unmittelbare Kundgebung desselben. (Vgl. I. S. Th. qu. 56, art. 3.)

Dagegen die Natur des Menschen ist gerade durch ihre Rationalität charakterisiert, d. h. es liegt in ihr, durch Abstraktion und Schlufsfolgerung über die niedrige sinnliche Anschauung, die ihr allein gegönnt ist, zur Erkenntnis des Übersinnlichen sich emporzuschwingen, um darin einen gewissen Ersatz für die hienieden ihr versagte intellektuelle Anschauung der rein geistigen Wesen zu finden.

Der Methode gemäfs, das Mögliche empirisch zu schätzen, beruft sich der Tübinger Apologet auf die grofsen Geister des Altertums, die von den höchsten Wahrheiten mehr Ahnungen als Gewifsheit und selbst keine unerschütterliche Überzeugung von den Ergebnissen ihrer Spekulationen hatten (S. 231. 232). Dafs Sokrates und seine grofsen Schüler und Nachfolger von den göttlichen Dingen mehr geahnt als mit Sicherheit erkannt haben. soll von uns nicht bestritten werden. Dafs aber Aristoteles und Platon ihre Argumente für Gottes Dasein und für die Unsterblichkeit der Seele nicht als vollgiltige Beweise ansahen, ist eine willkürliche, durch nichts zu begründende Behauptung.

Der Traditionalismus des Tübinger Apologeten ist übrigens nicht konsequent und, man erlaube es uns zu sagen, nicht ganz aufrichtig. Wenn nur Erfahrung volle Kraft der Überzeugung gewährt, wie sollen wir sie aus einem äufseren Zeugnisse schöpfen? Bedarf nicht das äufsere Zeugnis selbst rationaler Begründung? Soll aber diese nicht genügen, so werden wir mit den modernen Empiristen sagen müssen, dafs auf äufsere Autorität hin nichts anderes angenommen werden dürfe, als was der gewöhnlichen und allgemeinen Erfahrung analog ist. Wie sollen wir aber dann einer Kunde von göttlichen, übersinnlichen Dingen Glauben schenken? Wird es nicht einer subjektiven Anlage, eines Analogons der sinnlichen Anschauung bedürfen, um sozusagen als Apperceptionsmittel für den Inhalt der Offenbarung zu dienen? Als solche bietet sich die eingeborene Gottesidee, an der auch der Tübinger Apologet festhält, dar. Der feinere Traditionalismus dieses Theologen steht also mit der Glaubensphilosophie im

Bunde und ist daher, wie wir sagten, weder konsequent noch aufrichtig, weil zuletzt nicht die Offenbarung, sondern der sie appercipierende göttliche Sinn, die eingeborene Gottesidee das höchste Kriterium der Wahrheit bildet. In der klareren und konsequenteren Kuhnschen Spekulation tritt dies freilich offener zu Tage.

Die Hinfälligkeit der gegen die natürliche Religion vorgeführten Gründe haben wir zum Teil bereits nachgewiesen. Wenn unter anderem auch an den Glauben appelliert wird, der die Grundlage der Religion bilde (S. 229 ff.), so ist dies zwar von der übernatürlichen Religion, keineswegs aber von der Religion überhaupt und ihrem Wesen nach richtig. Der Beweis, daſs die Religion ausschlieſslich Glaubenssache sei, nur auf Glauben beruhen könne, ist nicht erbracht und nicht zu erbringen. Denn was hindert, Gott zu lieben und zu verehren, nachdem man sein Dasein durch Vernunft mit Sicherheit erkannt hat? Offenbar nichts! — Ein anderes Argument geht darauf hinaus, daſs ohne Offenbarung die Wahrheit der Vernunft und die Stimme des Gewissens nicht ausreichen, um das Leben des Menschen zu ordnen. Das göttliche: du sollst und du sollst nicht, haben eine höhere Weihe, als der kategorische Imperativ (S. 225). Sonach wäre eine vernünftige und sittliche Lebensordnung ohne übernatürliche Offenbarung und daher auch ein status naturae purae unmöglich. Diese Annahme widerspricht jedoch der sententia communis der Theologen, die von der Kirche selbst gegen Bajus und Jansenius in Schutz genommen worden ist. Wenn die Kantsche Ansicht, daſs der letzte Verpflichtungsgrund des dictamen conscientiae in der Vernunft selbst liege, ein falsches Extrem bildet, so ist es nicht minder eine Ausschreitung in entgegengesetzter Richtung, wenn man das natürliche Gesetz auf die Stimme des Gewissens reducieren und dieser die verpflichtende Kraft überhaupt absprechen und darin nur ein natürliches Licht zur Unterscheidung des Guten und Bösen erkennen will. (Vgl. Suarez de legibus. l. 2 c. 6. Gonet, Clyp. Thom. Tract. VI. de legibus Disp. III. art. I.) Die Vernunft als solche zwar z e i g t und o f f e n b a r t nur, aber was sie zeigt und offenbart, ist

eben das Gesetz, eine von Gott mit verpflichtender Kraft für den Willen gewollte, für die Vernunft erkennbare Ordnung.

Selbst die Gewalt, die im Fanatismus sich kundgibt, wird vom Tübinger Apologeten gegen die natürliche Religion ins Feld geführt. Die natürliche Religion „würde weder die Glaubensüberzeugung noch die Tugendstärke verleihen, welche die positive Religion überall, wo sie ungehindert wirken kann, hervorgebracht hat, ja welche selbst, wenn auch in geringerem Maſse bei verkommenen Religionen noch in der Verzerrung wahrzunehmen sind. Denn der Fanatismus der Derwische und der Fetischismus der Neger lassen sich nur aus der Macht des Glaubens erklären." (A. a. O. S. 224.) Wäre dem so, so würden dem Glauben auch alle Ausschweifungen des Götzendienstes zur Last fallen und der Dichter des Materialismus würde mit Recht die Religion für die Verirrungen ihrer vorgeblichen Diener verantwortlich machen. (Lucret. de rer. nat. l. I. v. 102.) Es liegt aber eine Verzerrung des Glaubensbegriffs darin, wenn der Glaube als Grundlage jeder thatsächlich so genannten Religion, selbst des Götzendienstes betrachtet wird. Der Aberglaube ist nicht Glaube, der Götzendienst nicht Religion. Die hl. Väter wissen für die Ausschreitungen des Götzendienstes ganz andere Ursachen anzugeben, als die Macht des Glaubens. Ein Theologe aber sollte wissen, daſs der Glaube eine Tugend und noch mehr, daſs er eine übernatürliche Tugend ist. Die Tugend aber ist nach der allgemeinen von den Theologen angenommenen Erklärung des hl. Augustin eines Miſsbrauchs nicht fähig; bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur. (S. Th. 1. 2. qu. 55 art. 4.) In den Wirkungen des Fanatismus mag sich immerhin das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen, der sich in der Abwendung vom wahren Gotte nach dem Gelüste seines Herzens Götter bildet, kundgeben, aber das Abhängigkeitsgefühl ist eben trotz Schleiermacher noch nicht Glaube und Religion. Wir werden daher nicht aufhören, gegen das Gefühl als ein drittes selbständiges Seelenvermögen neben Verstand und Willen uns zu sträuben (A. a. O. S. 233); denn wir haben weder einen psychologischen Grund, ein solches Vermögen anzunehmen,

noch einen apologetischen; denn die Religion ist uns zu fest in der Intelligenz des Menschen begründet, um für sie nach einem Zufluchtsorte in dunklen Gefühlsregionen uns umsehen zu müssen.

Von einer natürlichen Religion soll das Altertum nichts gewufst, Väter und Scholastiker sie nicht gekannt haben. Wolle man doch bei den alten Theologen von einer natürlichen Religion reden, so müsse dieselbe als natürliche Theologie oder Gotteserkenntnis bezeichnet werden, diese aber gehöre ins Gebiet des Intellektes, nicht ins moralische Gebiet (S. 202). Die Wahrheit dieser Behauptung mag, soweit sie das Geschichtliche betrifft und der Ausdruck in Frage kommt, als unerheblich dahingestellt bleiben. Was aber die Sache anbelangt, so ist eben mit einer natürlichen Gotteserkenntnis, wie wir sahen, auch die Möglichkeit einer natürlichen Religion gegeben. Denn die Religion hat ihren Sitz nicht ausschliefslich im Willen und Gemüte und selbst im übernatürlichen Gebiet ist der Glaube zwar ein Gebot, nicht aber eine Funktion des Willens. Die Väter kennen übrigens nicht allein eine natürliche Gotteserkenntnis, sondern auch ein natürliches Gesetz. Denn wenn auch der hl. Augustin, durch den Mifsbrauch des Pelagius veranlafst, den Ausspruch des Apostels von den Heiden, die sich selbst Gesetz sind, auf die bekehrten Heiden, die mit Hilfe der göttlichen Gnade das Gesetz erfüllen, deutet, so finden wir doch gerade bei Tertullian, der doch eine alle Vernunfterkenntnis ausschliefsende Überschätzung des Glaubens befürwortet haben soll (Tüb. Quart. S. 228), die dem Kontexte des Apostels entsprechende Auslegung von der vernünftigen Natur, quae legis est instar ignorantibus legem (Vgl. Reithmayr, Kommentar z. Brief an d. Römer S. 127 f.). Das Tertullianische Credo quia absurdum bezieht sich eben ausschliefslich auf den übernatürlichen Glauben und seinen specifisch-theologischen, geheimnisvollen Inhalt und schliefst also keineswegs eine indirekte vernünftige Begründung der Autorität selbst aus, der wir glauben. Wie sollte auch ein Schriftsteller einen blinden Glauben befürwortet haben, der mit solcher Energie die natürliche

Gotteserkenntnis, die anima naturaliter christiana verficht, wie Tertullian?

Diese Unterscheidung einer rationellen Begründung der Glaubensautorität und einer bedingungslosen Unterwerfung unter den Inhalt des Geglaubten, die uns erst das viel mifsbrauchte Wort des tiefsinnigen Tertullian: Credo quia absurdum verstehen lehrt, scheint allerdings dem Tübinger Apologeten unbekannt geblieben zu sein. Unmöglich hätte er sonst folgende Sätze niederschreiben können: „Glauben und Wissen können mit Bezug auf das Übernatürliche hinsichtlich desselben Objekts und Subjekts zusammenbestehen, weil für das Wesen des Erkannten immer noch ein geheimnisvoller Hintergrund zurückbleibt. In natürlichen Dingen kann man das, was man weifs, nicht glauben, aber im Gebiete des Übernatürlichen verhält es sich anders." (A. a. O. S. 230.)

Diese Lehren werden unseres Wissens auch nicht von einem älteren Theologen von Bedeutung vertreten. Zwar gab und gibt es Theologen, die der Ansicht huldigen, dafs religiöse Wahrheiten zugleich gewufst und geglaubt werden können. Diese ihre Annahme aber bezieht sich ausschliefslich auf natürliche Wahrheiten, z. B. das Dasein, die Einheit Gottes, nicht aber auf übernatürliche, auf die Geheimnisse des Christentums. Wenn die Theologen allgemein die Möglichkeit zugestehen, die Geheimnisse durch natürliche Analogieen dem Verständnisse näher zu bringen, so betrachten sie diese Art von Erkenntnis nicht als ein Wissen, d. h. als ein Erkennen, wodurch der Glaube auch nur zum Teile ersetzt und überflüssig gemacht würde. Der Grund für jene Ansicht eines möglichen Zusammenbestehens von Glauben und Wissen ist daher auch ein ganz anderer, als der vom Tübinger Theologen angegebene. Nicht deshalb lassen die Vertreter derselben Glauben und Wissen bezüglich derselben Wahrheit zusammenbestehen, weil für das Wesen des Erkannten immer noch ein geheimnisvoller Hintergrund zurückbleibt, sondern weil ein zweifaches Motiv des Fürwahrhaltens gegeben ist, einerseits die Einsicht in die inneren Gründe, andererseits die Bürgschaft einer äufseren Autorität. Wir haben keinen Anlafs, auf

diese von uns nicht geteilte Meinung weiter einzugehen; wir wollen nur konstatieren, dafs sie nicht zu Gunsten des Tübinger Apologeten spricht.

Aus dem Gesagten dürfte zur Evidenz erhellen, dafs die Möglichkeit einer natürlichen Religion, welche die Voraussetzung der Möglichkeit einer übernatürlichen, Kräfte und Ansprüche der natürlichen Vernunft und des natürlichen Willens übersteigenden Religion bildet, von der Möglichkeit, Sicherheit und Gewifsheit der natürlichen Gotteserkenntnis abhängt. Unsere nächste Aufgabe wird es demnach sein, die Grundlagen unserer natürlichen Gotteserkenntnis zu prüfen. Indem wir voraussetzen, dafs die menschliche Gotteserkenntnis nicht auf Erfahrung oder unmittelbarer Anschauung beruht, sondern eine durch die Geschöpfe vermittelte ist (Rom. 1, 19. 20), eine mittelbare Erkenntnis aber, in wissenschaftliche Form gekleidet, Beweis genannt wird, so wird sich unsere Aufgabe dahin präcisieren, die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, oder, da es sich nicht darum handelt, neue Beweise zu finden, die bekannten Beweise für Gottes Dasein auf ihre Kraft zu untersuchen.

Der bekannte Ausspruch des Apostels von der Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen kann nur von einer gewissen und sicheren Gotteserkenntnis verstanden werden. Die Pflicht, Gott zu ehren, seinen Willen als höchstes Lebensgesetz anzuerkennen, kann nicht auf blofse Ahnungen und Vermutungen sich gründen. Hieraus erklären sich die starken vom Apostel gebrauchten Ausdrücke: *νοούμενα καθορᾶται — ἡ ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης — εἰς τὸ εἶναι ἀναπολογήτους*. Die Heiden, die Gott nicht als Gott, d. i. als höchsten und alleinigen Herrn und Schöpfer verehrten, und ihm dankten (*ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν*), sind unentschuldbar, weil sie die göttliche Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhielten. Sie konnten Gott erkennen, denn, obgleich seinem Wesen nach unsichtbar und unerkennbar, kann er doch infolge der Weltschöpfung (*ἀπὸ κτίσεως κόσμου*) eben mittels der Geschöpfe (*τοῖς ποιήμασι*) geistig geschaut, d. i. denkend erkannt werden.

In diesen Worten ist deutlich ausgesprochen, dafs Gott als *Ursache* der Welt erkannt werden kann. Die Erkenntnis der Ursache aber aus der von ihr notwendig real verschiedenen Wirkung ist als ein Übergehen vom Bekannten zum Unbekannten ein Schlufs, mag derselbe in die streng logische Form des Syllogismus gebracht sein oder nicht, und als ein Schlufs aus sicheren und gewissen Prämissen ein Beweis. Aus der Lehre des Apostels geht also evident hervor, dafs das Dasein Gottes bewiesen werden könne.

Die Lehre des Apostels ist auch den Büchern des alten Bundes nicht fremd. Und wie wir im apostolischen Texte die Elemente des *kosmologischen* Beweises erkennen, so enthält das Buch der Weisheit deutlich die Lineamente des *teleologischen* Arguments. „Denn nichtig von Natur waren alle Menschen, bei denen Unkenntnis Gottes sich fand und die aus den sichtbaren Gütern nicht zu erkennen vermochten den, der da ist, und nicht auf die Werke achtend den Künstler erkannten, sondern entweder Feuer oder Wind . . . oder Himmelslichter für Lenker der Welt, Götter, hielten. Wenn sie an deren Schönheit sich ergötzend sie für Götter ansahen, so mögen sie erkennen, wie viel besser der Herr dieser ist; denn der Urheber der Schönheit schuf sie. Wenn sie aber über ihre Macht und Herrlichkeit erstaunten, so mögen sie einsehen, wie viel mächtiger der ist, der sie gemacht hat. Denn aus der Gröfse und Schönheit der Geschöpfe wird ihr Urheber analogisch (schlufs-, vergleichsweise) erkannt.“ Sap. 13, 1—5. „Auch sie sind nicht entschuldbar, denn wenn sie soviel zu erkennen vermochten, um die Welt zu beurteilen, wie fanden sie nicht eher den Herrn von diesem?“ L. c. v. 8. 9.

Wie wir erwarten mufsten, begegnen uns dieselben Argumente teils in mehr wissenschaftlicher Fassung, teils in rednerisch schwungvoller Ausführung bei den hl. Vätern. — Auf demselben Wege gelangte die Philosophie auf den höchsten Gipfel ihrer natürlichen Entwicklung zur Erkenntnis Gottes. Anaxagoras leitet die Weltordnung aus einer vom Stoffe freien über der Welt erhabenen Intelligenz (νοῦς) ab, ohne jedoch die teleologische

Weltbetrachtung konsequent durchzuführen. Die vollendete Ausbildung des teleologischen Gedankens verdanken wir der sokratischen Schule. Aristoteles insbesondere verlieh der Teleologie die vollendete wissenschaftliche Fassung. Zugleich aber finden wir bei ihm den strengen wissenschaftlichen Ausdruck des kosmologischen Arguments. Die Scholastik übernahm die Aufgabe, auf den durch Philosophie und Patristik gelegten sicheren Fundamenten ihren systematischen Bau aufzuführen. — Einen neuen bisher unbetretenen Weg suchte der hl. Anselm auf. Seinem Argumente, dem sog. ontologischen, gelang es indes nicht, in der Scholastik sich Anerkennung zu verschaffen. Als der englische Lehrer demselben die Beweiskraft bestritt, war sein Schicksal entschieden. (Hettinger a. a. O. S. 55 f.) Dagegen brachten ihm die veränderten Anschauungen der neueren Philosophie über die Natur des Wissens und der Beweisführung neue Freunde. In dieser seiner erneuten Anwendung blieb jedoch der ontologische Beweis nicht, was er der Absicht Anselms zufolge sein sollte, nämlich ein der Vernunft — ratio — ausschliefslich angehöriger Schlufs aus dem Begriff des denkbar Höchsten auf das notwendige Dasein desselben. Man legte nämlich der Beweisführung eine vorgebliche intellektuelle Anschauung, die Idee des Unendlichen unter. In solchem Sinne bemächtigte sich besonders Descartes des Anselmschen Arguments. Damit schien nun allerdings die wesentlichste Lücke des ontologischen Arguments ausgefüllt. Aber die Voraussetzung der intellektuellen Anschauung des Unendlichen blieb nicht unbestritten. Der Philosoph von Königsberg erhob sich gegen die Anmafsung der Vernunft, das rein Geistige und Unendliche zu schauen. Zwar leugnete er nicht jeden Zusammenhang des menschlichen Geistes mit einer höheren intelligiblen Welt. Dieser sollte jedoch nur im sittlichen, praktischen Gebiete, nicht im theoretischen bestehen und durch das Band des kategorischen Imperativs, des absoluten Pflichtbewufstseins hergestellt sein. Daher gestand der kritische Philosoph zwar zu, dafs wenn ein Beweis für Gottes Dasein geführt werden sollte, dies nur auf dem Wege des ontologischen Arguments geschehen könnte; dieses aber sei nicht beweiskräftig;

denn es beruhe auf einer bloſsen Idee, deren Realität nur durch Anschauung festgestellt werden könnte. Dem menschlichen Geiste aber komme eine intellektuelle Anschauung nicht zu. — Die ferneren Schicksale des ontologischen Arguments stehen mit der Weiterentwicklung der neueren Philosophie im innigen Zusammenhang. Die Kantsche Kritik hatte dem menschlichen Geiste die objektive Auſsenwelt verschlossen und ihn gleichsam in das Netz seiner Anschauungsformen, Begriffe und Ideen eingesponnen. Das an sich und wahrhaft Seiende gilt hier als unerkennbar. Die späteren Philosophen erklärten sich mit diesem Resultate nur teilweise einverstanden. Sie anerkannten zwar nicht mehr wie die Vorgänger des kritischen Philosophen eine von den Ideen verschiedene absolute Realität, betrachteten aber die Ideen selbst als das wahrhaft Seiende und Unendliche. Kant selbst gab zu dieser Wendung den Anstoſs, indem er die Vernunftordnung als eine absolute, in sich selbst begründete ansah. Ihre wissenschaftliche Vollendung erlangte diese Art von Fortbildung der Kantschen Philosophie durch Hegel. Dieser betrachtet den Begriff oder die Idee des Unendlichen selbst als das Unendliche. Infolge hiervon gestaltet sich ihm das ontologische Argument aus einem Schlusse von der Idee auf den Gegenstand derselben zu einer Art von Selbstmanifestation des Unendlichen. In diesem Sinne nahm sich Hegel auch der übrigen Beweise für Gottes Dasein an. Sie sind ihm ebensoviele Weisen göttlicher Selbstvermittlung im menschlichen Geiste. Daſs auf diesem Wege nicht über den Vernunftbegriff, das logische Sein hinauszukommen sei, ist einleuchtend. Die Folge war, daſs die von der neueren Auffassung der wissenschaftlichen Beweisführung beeinfluſsten Apologeten des religiösen Glaubens entweder, wie Jakobi, auf jede Beweisführung für Gottes Dasein verzichteten und an Gefühl und „Glauben“ als vermeintlichen Organen für die Transcendentalwelt sich anklammerten oder die Beweisführung in dem Grade von persönlichen, subjektiven Voraussetzungen abhängig machten, in welchem dieselbe das Dasein Gottes unter dem konkreten Begriffe einer überweltlichen Persönlichkeit darzuthun bemüht ist.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

VON DR. G. GRUPP.

3. Spinoza.

Spinoza, der Mathematiker des Pantheismus, findet in der neuesten Philosophie den lautesten Anklang bei allen, welche nach einer festen, sicheren und gründlichen Unterlage für ihre pantheistische Träumerei suchen (z. B. Paulsen). Diese bestechende, dem menschlichen Stolze ebenso schmeichelnde als dem Bedürfnisse der Unterordnung genügende Lehre wird hier in einer noch mehr bestechenden Form vorgetragen. Eine unerbittliche Logik zwingt jeden, der die Prämissen angenommen hat, zu Folgerungen, welche wohl das unbefangene Gemüt erschrecken mögen, aber ihm unabweisbar sind, sobald eine geheime Herzensneigung entgegenkommt und die starre Form belebt. Das Denken wird gleich von Anfang an durch kategorisch ausgesprochene, scheinbar harmlose Sätze, denen aber die gröfste Tragweite zukommt, überrumpelt und gefangen genommen, nur mühsam ringt es sich los. Wenn aber einmal der täuschende Punkt entdeckt ist, sinkt das ganze Gebäude in Nichts zusammen, der Trug wird durchschaut und wie ein inhaltsleerer und nichtiger Formelkram mutet uns das Ganze an.

1. Spinozas Erkenntnistheorie.

Wie Cartesius und Locke unterscheidet Sp. drei Erkenntnisarten: imaginatio, ratio und scientia intuitiva.

a) Das sinnliche Erkennen (imaginatio).

Die Sinneserkenntnis ist inadäquat, sie ist nicht unmittelbar, sondern bezieht sich zunächst nur auf die durch die äufseren Objekte im Körper erzeugten Affektionen oder Sinnesempfindungen. Aus diesen entstehen im Geiste imagines oder ideae und die imaginatio, die Vorstellung und Erinnerung umfafst diese Ideen oder Bilder, die natürlich das Objekt nicht rein wiederspiegeln, da sie durch die Natur unseres Körpers getrübt sind. Die imagines

erinnern an die species sensibiles der Scholastik, an das intentionale Bild des Dinges in der Seele. Wenn die Scholastik ferner die unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele leugnet und sagt, die Seele erkenne sich nur in ihren Akten, so sagt auch Spinoza, der Geist erkenne sich nur, sofern er Ideen perzipiert, also sofern er thätig ist und benennt die Seele als Vorstellung ihrer vorstellenden Thätigkeit als idea ideae, freilich mit dem Zwecke, die Seele ihres substanziellen Charakters zu entkleiden und den Inhalt der Ideen zu einem rein sinnlichen oder körperlichen herabzudrücken. Er setzt die Ideen mit den physisch erzeugten imagines gleich, obwohl er einmal (Eth. 2. prop. 17 sch.) beides unterscheidet, und gibt ihnen die Affektionen des Körpers zum Inhalte. Wir begreifen das freilich, wenn wir uns erinnern, daſs die Seele bei Spinoza keine Substanz sein kann und nur auf Sinnliches sich bezieht.

Gott allein ist eine Substanz und die idea ideae in der Einzelseele, das Selbstbewuſstsein, ist nur ein jeder anderen ideae gleichwertiger modus der cogitatio in Gott. Die Seele ist, wie Wahle sagt, „ein fluktuierender Ausschnitt aus Gott."

Wie die Seelen Ideen oder modi der cogitatio, so vereinigt der Körper modi der Ausdehnung. Beide Arten der modi entsprechen sich und sind gleichbedeutende Formen eines und desselben Urgrundes wie auch die heutigen Psychophysiker annehmen. Die Vereinigung dieser modi in Seele und Leib ist aber keine reale, weder Leib noch Seele bedeutet etwas Substantielles und so auch der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch. Er ist eine Welle im Meere des Alls, ein bloſser Modus, der entsteht und vergeht, wie jedes flüchtige Ding. Ad essentiam hominis non pertinet Esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit. Hierfür wird ein besonderer Beweis erbracht. Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam — consequenter homo necessario existeret; man vergleiche hierzu die scholastische Kontroverse über den Unterschied und Zusammenhang zwischen essentia und existentia (Feldner in diesem Jahrbuch). — Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur, nempe a modis cogitandi.

„Der Geist des Menschen nimmt wahr, ist soviel als Gott hat diese oder jene Idee." In der Umkehrung heiſst das der Geist des Menschen denkt in Gott. Dabei ist es aber merkwürdig, daſs diese Umkehrung nur auf das höhere vernünftige Denken des Menschen beschränkt wird.

b) Das höhere Erkennen.

Das eigentliche wahre Erkennen ist völlig verschieden von dem empirischen, sinnlichen Imaginationsleben, es ist das selbst-

lose Denken in Gott, die ratio und die scientia intuitiva. Ich glaube, der schwierige Gegensatz der Erkenntnisarten bei Spinoza könne so aufs beste gelöst werden, dafs man die imaginatio mit ihren Ideen dem sinnlichen Einzelbewufstsein, die ratio und scientia intuitiva der Allvernunft oder Gott zuteilt. Die ratio, überhaupt das eigentliche Denken, wie es Spinoza selbst in seinen Traktaten darstellt, ist deduktiv, beziehungsweise konstruktiv. Es geht von obersten einmal feststehenden Prinzipien aus und entwickelt aus der Idee Gottes den ganzen Weltinhalt. Die empirischen Verhältnisse müssen sich dem so gesponnenen Netze einfügen, ob es geht oder nicht geht.

α) Die Allgemeinbegriffe.

Wir dürfen bei Sp. nicht etwa Universalien im scholastischen Sinne erwarten. Von diesen sagt Spinoza, dafs sie jeder anders vorstelle, indem er sie in das Gebiet der Imaginationen verweist. Die einen, meint er, werden unter den Begriff Mensch ein aufrechtes, andere ein vernünftiges Tier sich denken.

In der That unterscheiden sich die Begriffe namentlich eines reflektierten Denkens von denen eines ungebildeten Denkens ganz gewaltig; der Botaniker hat z. B. einen anderen Begriff von Pflanzen, der Physiker von Licht und Wärme, der Mediziner vom menschlichen Körper, der Jurist vom Recht, als der einfache Mann. Damit wird aber der Wert der Allgemeinbegriffe für wissenschaftliche Forschung und Erkenntnis nicht umgestofsen.[1])

Spinoza läfst nicht nur keine allgemeinen Begriffe im Sinn der Scholastik zu, er gibt auch den wenigen allgemeinen Begriffen, Wesensmerkmalen oder Attributen, die er behält, Ausdehnung und Denken und ihren Modis (Bewegung, Ruhe, Zahl, Affekte) eine andere Bedeutung und entwickelt sie nicht induktiv.

1. Zwar bildeten sich auch im Geiste Spinozas auf Grund der Erfahrung und Abstraktion alle von ihm angenommenen allgemeinen Begriffe und es hat selbst den Anschein, als ob Spinoza dieselbe auf diese Art entstanden sein liefse (II, 29 sch.),[2]) allein er weist anderwärts diesen Gedanken entschieden zurück.

---

[1]) S. unten S. 45.

[2]) Mens confusam tantum cognitionem habet, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul comtemplatur, determinatur ad eorundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum.



Omnes clarae et distinctae perceptiones, quas formamus, non possunt oriri nisi ab illis claris et distinctis perceptionibus, quae in nobis sunt, nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt. (cf. Zeitschel S. 25.)

2. Spinoza fafst den Allgemeinbegriff mehr im Sinne der Platonischen Ideen. Die Gattungs- und Artmerkmale, welche in der aristotelischen Begriffslehre die Erkenntnismomente bilden, drücken das Wesen der Dinge aus, sie sind den Dingen eigen und als Form sogar immanent, während sie bei Plato über den Dingen stehen. Bei diesem nehmen die Einzeldinge teil an den abgetrennten Ideen und sind eigentlich nichtseiende schattenhafte Abrisse der allein wahren und wirklichen Ideen. Ähnlich sind nun auch bei Spinoza alle Dinge Modi der zwei Ideen oder Attribute, wie er sie nennt, des Denkens und der Ausdehnung.

In dieser Hinsicht stellt Sp. zwei widersprechende Sätze neben einander auf (Eth. II, 37, 38): quae omnibus communia sunt, nullius rei singularis essentiam explicant und quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

β) Die ratio.

Es ist Sache der ratio, alles als allgemein oder als notwendig und nicht als zufällig wie die Imagination (prop. 44) und als ewig sub specie aeternitatis (Cor. II) zu betrachten. Diese Erkenntnisart umfafst die allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften und führt sie auf Gottes Wesen zurück oder entwickelt absteigend aus Gottes Wesen die beiden Attribute. Spinoza nimmt deren zwei an, bestimmt durch die cartesianische Scheidung aller Dinge in Geist und Materie oder Denken und Ausdehnung. Beide sind überall mit einander verbunden und es gibt ebensowenig einen Geist ohne Materie oder Ausdehnung, als eine Ausdehnung ohne Denken. Alles ist beseelt.

Wie jedes Ding die beiden Attribute an sich trägt, so weist es auch auf Gott unmittelbar hin. Unaquaeque cuiuscunque rei idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit. Das ist auch die Ursache, warum bei dem Erkennen der ratio zwischen deduktivem und induktivem Verfahren nicht unterschieden wird.

γ) Die scientia intuitiva.

Neben der ratio mit ihrer alles umfassenden Thätigkeit bleibt eigentlich für eine noch höhere Erkenntnis kein Platz mehr. Wie Locke die höchste Erkenntnisquelle, die er von Cartesius übernommen hatte, das lumen naturale in dem sinnlichen Denken

und der sinnlich unmittelbaren Evidenz versenkt, so verschmilzt umgekehrt bei Spinoza die ratio mit dem höchsten Denken, der unmittelbaren Intuition. Ja, die scientia intuitiva wird sogar mit halber Hand unter die ratio herabgedrückt, indem ausgeführt wird, dafs sie das Wesen des Einzeldings, die ratio aber die universellen Eigenschaften und Bestimmtheiten in Gott schauet.

Man könnte vielleicht vermuten, die scientia intuitiva sei etwa der Ort der unmittelbaren Wahrheiten, der Prinzipien oder des unmittelbaren Gottschauens, allein nichts von alledem. Offenbar wufste Spinoza mit der ihm von der Tradition gebotenen und von ihm angenommenen Erkenntnisart im Verlauf der eigenen Systementwicklung nichts mehr anzufangen und daher die Unklarheit seiner Fassung dieses Begriffs, um deren Hebung sich der Scharfsinn umsonst bemüht.

Das Schriftchen Zeitschels[1]) über Spinozas Erkenntnistheorie enthält neben manchen scharfsinnigen Bemerkungen vieles Unrichtige. Der Einwand Zimmermanns (S. 7) läfst sich nicht auf so leichte Art beseitigen. Wir können ganz wohl denken, dafs es mehrere vollständig gleiche Substanzen gebe, nur im Raume verschieden. Man könnte hier allerdings mit Sp. sagen, dieser lokale Unterschied lasse sich auf einen Ausdehnungsunterschied zurückführen, allein bei diesem gibt es überhaupt keine andere als Ausdehnungs- und Gedankenunterschiede. Wenn Spinoza nur eine aus sich seiende Substanz zuliefs, so folgt er dabei verschiedenen bewufsten und unbewufsten Gründen.

Spinoza sah sich von seinen Voraussetzungen aus vor das Dilemma gestellt, ob den Dingen nicht einfache Elemente zu Grunde liegen, welche unabhängig neben einander stehen und nur durch verschiedene Verbindungen und Stellungen verschiedene Erscheinungen erzeugen oder ob sie von einem Wesen hervorgebracht, unselbständige Modifikationen desselben darstellen. Bei dieser Sachlage entspricht es 1. einem konsequenten auf eine Einheit abzielenden Denken, einen einheitlichen Grund zu entwerfen. Denn eine beziehungslose unabhängig neben einander stehende Vielheit widerstrebt dem Denken. Aber ein einheitlicher Abschlufs der Weltanschauung läfst sich auch auf anderem Wege erreichen, als die beiden eben angegebenen. Dafs Spinoza zu keinem anderen griff, daran war u. a. 2. sein merkwürdiger Substanzbegriff schuld. Die Substanz soll aus sich, für sich und ganz durch sich verständlich sein. Sie ist id quod in se est et per se concipitur. Etwas aus sich begreifen wollen

[1]) s. IV, 472.



ist auf anthropologischem Standpunkt eigentlich eine unmögliche Forderung. Wir müssen eine Sache benennen oder besser vergleichen, ehe wir sie begreifen wollen. Benennen können wir aber eine Sache nur vermittelst des Eindrucks, den die Dinge auf uns machen, also sind wenigstens zwei da, die Sache und wir, und erst dieser Gegensatz ermöglicht ein Begreifen. Meistens aber geht das Benennen und Begreifen auf eine Unterscheidung hinaus, die Schlange nennt man ein kriechendes Wesen im Unterschied vom laufenden, das Gold das gelbe, den Weizen das weifse Ding im Unterschied zu andern entsprechenden Dingen. Gott nennt man den lichten (devas, deus), den Herrn etc. In der That begreift auch Spinoza die Ursubstanz nicht aus sich, er greift zwei Prädikate aus der Wirklichkeit auf, legt sie derselben bei und bringt damit sogar einen Widerspruch in die Substanz. Ein Prädikat wäre schon zuviel oder wenigstens genug gewesen, um der Forderung des Aussichbegreifens zu entsprechen.

3. Den Begriff der aus sich selbst seienden Substanz erweitert Spinoza zu dem des unendlichen Wesens, dem jedoch Selbstbewufstsein, Selbsterkennen und freies Wollen abgeht. Die unendliche Substanz oder Gott, wie er sie heifst, ist nur die Summe, der Inbegriff oder die Zusammenfassung der Ideen und der Ausdehnung; es ist eigentlich nur ein anderer und irreführender Ausdruck für die Welt und er hätte an und für sich kein Recht gehabt, dieser Alleinsubstanz Unendlichkeit und Ausschliefslichkeit zu vindizieren. In dem spinozistischen Begriff der Gottwelt lag kein notwendiger Grund, jedes andere derartige Wesen oder jede andere Weltsubstanz auszuschliefsen. Es läfst sich ganz wohl ein Nebeneinanderbestehen mehrerer derartiger Welten denken.

4. Zugegeben aber auch, dafs der Begriff der Substanz einer solchen Erweiterung fähig ist, zugegeben, dafs nur das als Substanz gelten soll, was aus sich ist, so kann doch verlangt werden, dafs dann dem, was in und aus anderem ist, ein Name gegeben werde, der es nicht zum blofsen Modus herabdrückt. Dies wäre nur dann ausgeschlossen, wenn es blofs modi und eine Substanz im Sinne Spinozas gäbe. Es gibt aber in der That ein Mittleres zwischen Substanz und Modus, zwischen dem in se oder ex se esse und in alio oder modum esse. Man kann aus und in einem andern sein und doch selbständig sein: die Zelle in der Pflanze oder das Atom in der Zelle — der Mensch in Gott. Dagegen ist es 5. kein Grund, Denken und

Sein sei so gleichartig, dafs das, wozu man anderweitige Begriffe brauche, nicht aus also auch nicht in sich sein könne.

Zwar erinnern wir uns auch hier an die Scholastik, welche z. B. deshalb, weil wir den Begriff der Wesenheit denken können, ohne dafs er den Begriff der Existenz einschliefse, folgert, dafs beides, Wesenheit und Dasein, auch realiter getrennt sei (Jahrbuch III, 7), allein Spinoza geht weit darüber hinaus und verbindet Denken und Sein bis zur Mischung und Ineinssetzung.

Die Attribute Ausdehnung und Denken widersprechen sich, in ein Wesen geprefst. Es kann nicht eine Substanz zugleich materiell oder ausgedehnt und immateriell oder denkend sein. Keines der beiden Attribute läfst sich aus dem andern ableiten und kann in einem und demselben Subjekt vereinigt sein. Jeder Pantheismus wird durch diese Thatsache unmöglich gemacht, so auch der spinozistische.

Materie und Geist lassen sich weder identifizieren noch zusammenleimen, wie es Spinoza thut, nur noch ein Ausweg steht dem Pantheismus offen, ihn hat der moderne Idealismus beschritten. Danach bedingt allein unsere subjektive Auffassung den Unterschied zwischen Geistigem und Materiellem, zwischen Denken und Ausdehnung. Beides ist im Grunde dasselbe und nur der Anschauung oder höchstens der Form nach verschieden. Diese Anschauung wurde nun in neuerer Zeit auf Spinoza übertragen, obwohl sich keine sicheren Anzeichen bei diesem finden, dafs er genau so gedacht habe. Wenn dieser z. B. sagt, ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, so kann damit ebensowohl die Identität als die Korrespondenz der realen und idealen Ordnung gemeint sein. Immerhin legen diese und andere Ausdrücke nahe, dafs Spinoza idealistisch, wenigstens im Hintergrunde seines Denkens, gesinnt war, wenn er sich auch nicht offen und klar aussprach. Der Idealismus war zu neu und ungewohnt, als dafs er nur so frischweg wie heute gewagt worden wäre. Wenn R. Wahle, dessen Schrift unten zu besprechen ist, sagt, dafs Spinoza das Weltproblem nicht durch Assistenz und Harmonie nach dem bekannten Schema der Uhr, sondern dadurch löse, dafs er nur eines mit verschiedenen Auffassungen bestehen lasse, so kann eine solche Annahme zwar nicht sicher bewiesen werden, aber doch als wahrscheinlich gelten.

Zeitschel befafst sich mit dieser wichtigen Frage nicht. Seine Untersuchungen entbehren der klaren Disposition und sie verlaufen ziemlich zweck- und erfolglos. Besonders frappiert der Schlufs; nachdem dargelegt wurde, dafs bei Spinoza gerade wegen der versuchten mathematischen

Beweisführung die Widersprüche um so greller hervortreten, folgt unvermittelt der Schlufssatz, „seine Philosophie sei eine entschiedene Verurteilung des Dogmatismus." Gehören etwa Widersprüche notwendig zum Wesen des Kriticismus? Wir acceptieren das offene Geständnis.

2. Spinozas frühere Attributenlehre.

Die scharfsinnige übersichtliche Studie Arnold Schmidts[1]) sucht die ursprüngliche Gestalt des ersten Buches der Ethik Spinozas wieder herzustellen. Naturgemäfs sind derartige Versuche sehr gewagt; wir zweifeln aber nicht, dafs der Verfasser vieles richtig getroffen hat.

Bevor die Ethik ihre jetzige Gestalt erhielt, mufs, wie gewisse Briefe zeigen, im Gedankengang Spinozas die Attributenlehre eine geringere Rolle gespielt haben, als die Lehre von den Modis. Diese schon früher bekannte Thatsache wird bestimmend für die hier versuchte Gestaltung des früheren Textes. Wichtig ist hier namentlich die Stelle eines Briefes an Vries: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Diese Stelle fafst Schmidt als ein Citat aus dem bereits fertigen Ethikmanuskript, was ja freilich nicht ganz sicher zu erweisen ist.

Wir sehen aus dieser und anderen Stellen 1. dafs Spinoza ähnlich wie später Herbart die Qualität, so das Attribut als Wesensausdruck der Substanz fafste, dafs aber 2. das Attribut eine subjektivische Bedeutung hatte, und danach dürfen wir auch schliefsen, dafs die idealistische Färbung, welche uns an den späteren Fassungen der Attributbegriffe auffalle, wirklich auf gewisse Gedankengänge zurückweise und 3. dafs Spinoza von einer den Neuplatonikern und Bruno näheren Anschauung zu einem allerdings besser durchgeführten Pantheismus durchdrang. Denn das läfst sich nicht verkennen, dafs die offenbar von Cartesius entlehnten Attribute eine Vereinfachung des Problems bedeuten. Jetzt, da alles Individuelle und Einzelne unter die Kategorieen der cogitatio et extensio bequem eingezwängt werden konnte, fiel die pantheistische Konfundierung weniger auf.

3. Die Ethik Spinozas.

So schroff und konsequent wie das theoretische ist auch das praktische System Spinozas. Sein kalt berechnender, allem Idealismus abholder Sinn liefs ihn im Triebwerk des menschlichen Lebens nur eine Kraft, den Egoismus erkennen. Wie

[1]) Kritische Studie über das 1. Buch der Ethik, s. Jahrb. IV, 472.

Macchiavelli ist er frei von allen Illusionen und zerreifst das trügerische Gewebe einer Gefühlsmoral, wie sie zu gleicher Zeit in England emporzutauchen begann. Die den Affekten und Gefühlen feindliche Stimmung Spinozas erklärt sich freilich nicht blofs aus seinem Charakter und seinem Denken, sondern auch aus der damaligen Philosophie. Weder die Scholastik noch Cartesius schätzte die verschwommene Welt unfafsbarer Gefühle und die Ruhe des Geistes störender Affekte. Cartesius wollte nur Klares und Deutliches, und Spinoza war damit einverstanden, ihm schienen die Affekte den rationellen Standpunkt zu zerstören und die individuelle Macht zu beschränken. Allerdings gelingt es ihm scheinbar, die Affekte begreiflich zu fassen. Die Freude z. B. ist nach ihm eine Leidenschaft (passio) oder ein leidender Zustand, in dem die Seele zu gröfserer Vollkommenheit übergeht, die Traurigkeit ein leidender Zustand, in welchem sie zu geringerer Vollkommenheit übergeht, die Begierde ist der bewufste Trieb, der Trieb aber des Menschen Wesenheit. Diese drei Affekte Freude, Trauer und Begierde werden als Grundverhältnisse betrachtet, aus denen sich andere Affekte entwickeln. Freude und Trauer, verbunden mit der Vorstellung der äufseren Ursache, erzeugt Liebe und Hafs; Freude und Trauer, erweckt durch ein Zukunftsbild, heifst Hoffnung und Furcht. Aufser den Affekten der Freude und Begierde gibt es auch aktive Passionen, und wenn sie auf das intellegente Wesen Spinozas sich beziehen, erhalten sie einen ethischen Wert. Der ethisch hauptsächlich wertvolle Affekt ist die Tapferkeit, diese teilt sich in Seelenstärke, d. h. das Begehren, sein eignes Sein dem Vernunftgebot gemäfs zu erhalten, und in den Edelsinn oder das Begehren, andere zu unterstützen. Spinoza sucht so das dunkle geheimnisvolle Gebiet der Gefühle nicht blofs begrifflich zu fassen, sondern auch einer vernünftigen Beurteilung zu unterwerfen und soviel als möglich der Vernunft dienstbar zu machen. Sein Mafsstab und Prinzip ist dabei ein durchaus egoistisches und nur was das eigene Sein fordert, gilt als vernünftig. Wie widerspruchsvoll wird hierdurch dieses scheinbar so konsequente System! Theoretisch gibt es kein substantielles Ich, keine wahre Persönlichkeit, praktisch aber absorbiert es alles und will den Ausgangs- und Zielpunkt alles Handelns bilden!

Die Schrift Wahles,[1]) die schon erwähnt wurde und zu den vorstehenden Bemerkungen Anlafs gab, ist in schöner fliefsender Sprache

[1]) Richard Wahle, Die Glückseligkeitslehre des Spinoza. Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in Wien. 44 S. 8°. Wien, Tempsky, 1889.



geschrieben; sie entwickelt in gehobenen, oft malerischen Ausdrücken ein System, mit dem der Verfasser innerlich sympathisiert, aber als Anhänger Zimmermanns nicht einverstanden sein kann. Wenn auch die Kritik fehlt und der Schein rein objektiver Darstellung gewahrt wird, so ist das noch kein Beweis wirklicher Objektivität. Wir lernen die eigentlichen Gedanken Spinozas nur unter dem Medium fremdartiger Anschauung kennen, auch fehlt die klare Ordnung und Übersichtlichkeit. Mehr Wert als die ethischen Ausführungen scheint uns die als Einleitung gegebene theoretische Darstellung zu haben, welche auf eingehenderen Studien des Verfassers beruht.

4. Kants Erkenntnistheorie.

Wie bei den meisten Philosophen ist auch bei Kant das System nicht aus einem Gusse gearbeitet. Sein Hauptwerk wird von streitenden Parteien verschieden gedeutet. Es bietet ein Doppelantlitz, das eine Gesicht dem Realismus, das andere dem Idealismus zugewandt, und es wiederspiegelt so die Entwicklung, welche Kant selbst durchgemacht hat. In seiner früheren Zeit Anhänger der idealen Philosophie Wolffs und Leibnitz', wird er durch Humes skeptischen Empirismus aus seinem „dogmatischen Schlummer“ aufgeweckt. Der Idealismus ist aber bereits zu tief in seine Natur gewurzelt, als dafs er der Skepsis gegenüber zusammenfiele, und so schliefst er einen merkwürdigen Kompromifs zwischen Idealismus und Empirismus, zwischen der Deduktion und Induktion.

a) Das Problem der Induktion und Deduktion.

Dafs die Philosophie Induktion und Deduktion, Empirie und Prinzipiendenken verbinden müsse, war allgemein angenommen, wenn auch nicht immer klar erkannt oder ausgesprochen. Es war schon lange bekannt, dafs die Sinneserkenntnis und äufsere Erfahrung 1. nur Äufserliches, Oberflächliches und Sinnliches, und 2. nur Einzelnes, Zufälliges und Veränderliches liefert.

Zunächst läfst sich nun hier vom Standpunkt des Empirismus aus die Auskunft geben, ehe man zur Begriffsbildung übergehe, müsse man eine Reihe von Fällen vergleichen. Um das Allgemeine zu gewinnen, müssen alle gleichartigen Erscheinungen durchgegangen und das Gemeinsame von dem Einzelnen und Besonderen abgelöst (abstrahiert) werden. Wenn ich z. B. den Begriff einer Eiche oder Rose, den Begriff eines Menschen gewinnen will, darf ich nicht von dieser oder jener Erscheinung allein ausgehen, nicht allein den Freund oder Feind, den Weisen oder Thoren betrachten, sondern mufs alles verbinden und vergleichen,

was zu der gesuchten Gattung gehört. Auf diese Weise gewinne ich induktiv einen Begriff. Allein damit ist es noch nicht gethan, es erheben sich noch verschiedene Schwierigkeiten.

Bevor ich an die Induktion gehe, mufs ich 1. schon einen ungefähren Begriff von dem haben, was ich suche, um überhaupt das Gleichartige in der Fülle der Erscheinung herauszufinden; 2. mufs ich voraussetzen, dafs die Dinge überhaupt vergleichbar und gleichartig sind. Ohne diese Voraussetzuug wäre ich nicht sicher, dafs wenn ich a, b, c verglichen habe, nicht d oder e ganz andere Eigenschaften aufzeigt. Es könnte also wohl sein, dafs, wenn ich bei einem Deutschen und Franzosen einen religiösen Trieb fand, bei einem Zulu derselbe fehlen könnte. 3. Eine rein sinnliche empirische Auffassung mufs bei der äufseren Erscheinung stehen bleiben und kann nicht zum Wesen vordringen, das geistig frei entworfen oder erschlossen werden mufs.

In jeder dieser Richtungen ist nun die scholastische Erkenntnistheorie befähigt, Genüge zu thun. Während das Sinnenbild nur Äufserliches und Oberflächliches bietet, ergänzt es nach dieser die Vernunft durch das mehr oder weniger unbewufst erschlossene Wesen, und die Seele selbst gestaltet in sich das intentionale Sein der Dinge.

Das Denken mufs gleich von Anfang an feste Anhaltspunkte haben, damit im Wechsel der Erscheinungen sich bestimmte Gruppen bilden können. Dieses Bedürfnis hat die Scholastik ganz richtig erkannt und in durchdachter Weise befriedigt. Man mag auf was immer für einen Standpunkt stehen und man mufs bekennen, dafs die einfachsten und ersten Allgemeinbegriffe eine merkwürdige Elasticität besitzen, welche sie für jede weitere Stoffaufnahme disponieren, und doch sind sie nicht etwa verblafste Schemata von zerfliefsender und lockerer Allgemeinheit, sondern sichere Rahmen und festgeflochtene Netze für die Zusammenfassung der einzeln beobachteten Erscheinungen.

Dabei genügt es, ein Wesen der betreffenden Art z. B. einen Menschen, ein bestimmtes Tier, eine bestimmte Pflanze zu sehen, um einen brauchbaren allgemeinen Begriff zu gewinnen, der als deduktives oder apriorisches Moment von sicherer allgemeingiltiger Konstanz zum Krystallisationspunkt für weiteres Erfahrungsmaterial dienen kann. Obwohl nicht zu leugnen ist, dafs ein beschränktes Erfahrungsgebiet zu einseitigen Auffassungen und überhaupt der individuelle Standpunkt zu Begriffsdifferenzen führt, an die sich viel Wortstreit anknüpft, so dürfen wir uns doch bei der scholastischen Lehre beruhigen, dafs die Seele von Anfang an ein Wesenhaftes fafst.

Die noetische Veränderung des Sinnenbildes hat eine doppelte Seite, eine materielle und eine formelle. In jener Hinsicht

wird das Wesen der Dinge ausgeprägt und in dieser die begriffliche Notwendigkeit und Allgemeinheit erreicht. Beides steht in enger Beziehung. Das Wesen ist es, welches wir als den notwendigen und allgemeinen Grund hinter gleichartigen Erscheinungen suchen, z. B. das vegetative und animalische Sein ist es, in dem wir die Pflanzen- und Tiererscheinungen begründet denken. Dieser notwendige und allgemeine Wesensgrund steht aber ferner mit der Natur der Seele in engster Verbindung: a) der Charakter des Allgemeinen und Notwendigen weist von selbst auf die Denkgesetze, auf die der noetischen Thätigkeit immanenten Wirkungsgesetze hin. Das Gesetz des Grundes ist es, welches hinter den Erscheinungen ein diese notwendig begründendes Wesen sucht, und das Gesetz der Identität ist es, welches sich mit der Allgemeinheit des in allen gleichartigen Erscheinungen herrschenden Wesens befriedigt. Von einem andern Gesichtspunkt aus erscheinen diese Gesetze als Voraussetzungen, als Voraussetzungen über die Gleichartigkeit und das Begründetsein der Dinge. Ohne diese Voraussetzungen können wir überhaupt nicht denken. Die Welt würde sich als ein verwirrendes Chaos unvergleichbarer Dinge und als ein wesenloser Schein darstellen. Es sind und bleiben aber Voraussetzungen, die nicht weiter ableitbar sind. Es ist zuletzt die Natur der Seele, welche von diesen Postulaten aus an die Begriffe die Forderungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit stellt, und bei ihr müssen wir uns beruhigen, vertrauend auf ihre Wahrhaftigkeit und die Wahrhaftigkeit ihres Schöpfers. b) Noch mehr zeigt sich die Natur der Seele in materieller Hinsicht. Es bleibt hier unausgemacht, ob das Sein, Thun und Leben, das wir hinter den Erscheinungen suchen, nicht, wie man sagt, ein Reflex des eigenen seelischen Lebens und Wirkens ist. Den Begriff des Wirkens, der Kraft, des Seins treffen wir in der That aufserhalb des Bewufstseins nirgends so an, wie er in uns ist, sei es nun, dafs wir ihn durch Abstraktion von äufsern Erscheinungen oder auf Grund innerlicher Erfahrung oder als apriorische Idee besitzen, immer ist es die Natur der Seele, die sich hier wirksam erweist; und nur der reinste Sensualismus kann dies verkennen.

Wohl sind sie unter empirischer Anregung entstanden und wohl tragen sie sinnliche Gewandung, können wir uns doch auch Verhältnisse und Wesensbeschaffenheiten, die wir nie sinnlich sehen können z. B. das Denken, die Vernunft, die Güte und Gerechtigkeit, nur in sinnlichen Bildern vorstellen, und selbst für den Begriff Gottes bedürfen wir solcher Gleichnisse.

Nichts destoweniger scheint uns gewifs, dafs wir aufser uns eigentlich nie z. B. eine richtige Einheit sehen, sondern nur begrenzte, unendlich teilbare Flächen, betragen sie auch nur ein Zehntel Millimeter oder noch weniger. Einer Einheit werden wir erst bewufst, wenn wir aus dem Kontinuum des bunten Gesichtsfeldes, das dem Kinde als gleichmäfsige Fläche ohne Unterschiede und Tiefe erscheint, aktiv und geistig bestimmte Gruppen und Gestalten herausheben. Das Kind umfafst die Dinge zuerst mit der Hand und lernt erst an mannigfacher Erfahrung die Gestalten mit dem Auge zu umschreiben.

Ebenso wenig sehen wir in der Natur das innere Sein und den innerlichen Übergang einer Wirkung von einem Ding auf das andere. Vor uns liegt nur die Oberfläche und das äufsere Resultat, aber das Innerliche können wir nur erschliefsen. So erschliefsen wir aus der Thätigkeit der Pflanzen und Tiere ihr eigenartiges Sein: Wenn eine Pflanze Wasser und andere Stoffe aufsaugt, so sehen wir hier wohl, wie die Stoffe in die Pflanzen eingehen, aber die Kraft, die das entfernte oder, wenn es nahe ist, durch eine Scheidewand getrennte Stoffatom ergreift, sehen wir nicht. Wenn wir einen Stein werfen, nehmen wir an, dafs eine Kraft von uns in den Stein übergeht, allein wir würden in Verlegenheit geraten, wenn wir sagen sollten, ob die Kraft materieller oder immaterieller Natur war. Der Übergang einer Wirkung von einem abgeschlossenen Ding aufs andere gehört zu den schwierigsten, ja unlösbaren Problemen, und selbst Männer, welche zum Glauben nicht besonders geneigt sind, wissen sich durch keine andere Annahme zu helfen, als Gott verknüpfe mit der Veränderung des einen Dinges die entsprechende Veränderung des andern.

Diese Begriffe, Eins, Sein, Wirken liefert uns die Seele unter Anregung und in der Umhüllung mit äufseren Vorstellungen von Dingen und Thätigkeiten. Sie stecken in allen unsern Begriffen und verbinden sich gleich bei ihrer Bildung mit ihnen. Sobald wir Dinge auffassen, denken wir sie, selbstverständlich nicht in reflektierter Bewufstheit, als eins, seiend, wirkend. Die Kategorieen, in denen wir die Dinge auffassen, gehören zu jenen psychischen Gestaltungsmomenten, welche das Sinnenbild zum Allgemeinbegriff erhebt.

Dafs jene obersten Begriffe oder Kategorieen psychischen Natur — wir wollen nicht sagen, apriorischer Natur sind, um Mifsverständnisse zu vermeiden — sehen wir auch daran, dafs uns alles Sein in seelisches oder nichtseelisches, immaterielles oder materielles zerfällt. Wir können das seelische Sein] sich abtönen lassen bis zum dumpfen halb- oder unbewufsten Insichsein der Mollusken oder Infusorien oder dem empfindungs- und selbstlosen Formsein der Pflanzen, aber was jenseit der Schwelle liegt, das bleibt uns unverständlich. Das materielle Sein hat für uns keine Unterschiede mehr. Wir können ihm freilich wieder Kräfte,

Wirkungen beilegen, aber damit gehen wir schon wieder in ein höheres Gebiet über. Was Kraft oder Wirken sei, das haben wir noch nie gesehen, wo wir eine solche annehmen, liegt sie hinter der Oberfläche der Dinge. Was Kraft und Wirken ist, erleben wir in uns selbst, ebenso was Denken, Empfinden was das Insich- und Fürsichsein ist u. s. w.

Wenn nun aber diese Begriffe mehr oder weniger seelisch, also subjektive sind, wird nun dadurch nicht deren Objektivität beeinträchtigt? Wir dürfen diese Frage füglich verneinen, auch ohne dafs wir auf Gott, den Schöpfer unserer Natur und unseres Geistes, hinzuweisen brauchen. Wir müssen uns überhaupt zuletzt irgend wo beruhigen können, einen festen Punkt besitzen, von dem wir ausgehen und auf dem wir stehen können, d. h. wir müssen eine Voraussetzung machen. Die Wissenschaft kann nicht voraussetzungslos sein, sie kann nicht mit nichts beginnen, sie mufs entweder auf die Wahrheit der Sinnenwelt oder der Vernunft vertrauen.

b) Deduktion und Induktion bei Kant.

Kant geht von der richtigen Grundfrage aus, wie allgemeine und notwendige Erkenntnis möglich sei? Wie die alte Philosophie beantwortet er die Frage damit, dafs zur allgemein gültigen Erkenntnis apriorische oder deduktive Elemente erfordert werden. Allein er überspannt die Forderung weit über Gebühr und zuletzt wird bei ihm alles, was in der Erkenntnis Wert hat, apriorisch.

1. Die Erfahrung liefert nach ihm nur einen chaotischen Stoff, der erst durch den Verstand geformt werden mufs. Zwischen dem äufsern Stoff und den innern Denkformen besteht keine Korrelation, obwohl sich Kant nicht klar darüber ausspricht, ob beides völlig heterogen oder ob doch eine annähernde Vergleichbarkeit besteht. Der „Kritik der Urteilskraft“ liegt der Gedanke nahe, dafs der Erfahrungsstoff nicht völlig ungeordnet ist und dafs das Denken die Aufgabe hat, die in ihm schon enthaltene Ordnung in der allerdings apriorischen Denkform nachzudenken. Doch überwiegt der Apriorismus auch hier so sehr, dafs man zur Annahme berechtigt ist, alles Denken und alle Erfahrung bewege sich in den sie erst ermöglichenden Denkformen. Dabei kann natürlich von einer objektiven Erkenntnis nicht mehr die Rede sein. Wohl zwingen die bei allen Menschen gleich wirksamen Denkformen zur Annnahme einer gleichartig gedachten Welt und auch das Wissen und Denken über diese Welt mufs

gleichartig allgemeingiltig und notwendig sein. Allein ob nicht alles zuletzt eine blofse Phantasmagorie sei, ist doch nicht sicher auszumachen. Der noch übrig bleibende Stoff der Erfahrung, das unbekannte Ding an sich hindert eine Auflösung der Welt in ein reines Gedankengespinst nicht, wie wir an Fichte sehen.

2. Wie kommt es aber, oder wie ist es möglich, dafs bei Kant die Denkformen, die doch inhaltslos sind, eine solche Ausdehnung gewinnen konnten, dafs alles Reale verschwindet?

Kant weifs aus so dürren und hölzernen Begriffen wie Einheit und Vielheit, Realität, Inhärenz und Kausalität, Möglichkeit und Notwendigkeit vermittelst der Schemata und weiterer deduktiver Entfaltung eine Art Grundrifs und Durchschnitt der Welt zu entwerfen, welcher alles für die Wissenschaft Wertvolle enthält. Er gibt eine Quintessenz, mit der sich die Wissenschaft begnügen mufs. Versuchen wir, ob es uns gelingt, den Kantschen Weg nachzugehen:

Die Logik liefert uns die Kategorieen, als die obersten Denkformen, die Kategorieen der Quantität (Allheit, Vielheit, Einheit), der Qualität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Subsistenz und Inhärenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft), Modalität (Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit). Diese Kategorieen sind nun rein inhaltslose Formen und von ihnen gilt das Wort Kants: Begriffe ohne Stoff sind leer. Mit Stoff können sie sich nur auf Grund der Erfahrung füllen, Kant ist jedoch durchaus nicht sogleich geneigt, mit der Empirie zu kapitulieren. Er spinnt den apriorischen Faden weiter bis nahe an die Realitäten der Aufsenwelt.

a) Die Verstandsbegriffe werden zunächst mit der Anschauung verbunden, wie sie aller Erfahrung vorausgeht. Die Anschauung besitzt zwei apriorische Formen: Zeit und Raum, die, wie Kant zu beweisen sucht, nicht als Begriffe aus der Aufsenwelt abstrahiert sein können, sondern aller Erfahrung vorausgesetzt werden müssen. Unter diesen beiden Formen ist es nun die Zeit oder das Zeitschema, welches mit den Kategorieen verbunden der Realität näher liegende Begriffe erzeugt.

Erst in der Umhüllung der dürren Kategorieen mit diesen Formen entstehen die anschaulicheren, konkreten Begriffe oder die Schemata der Quantität, Qualität, Substantialität, des kausalen und modalen Verhältnisses. Das Quantum tritt als Zahl und Gröfse auf — Kant bezeichnet diese näherhin als ausgedehnte Gröfse und zieht damit verstohlen den Raumbegriff heran —, die Substanz erscheint als das Beharren in der Zeit, der kausale Zusammenhang als zeitliche Succession. Die Qualität

und das modale Dasein wird beides als Sein in der Zeit, die Notwendigkeit als Sein zu aller Zeit gedacht.

Es ist nun b) klar, dafs die Kategorieen auf alle Dinge Anwendung finden müssen, von denen wir Kunde erhalten. Dies läfst sich a priori ausmachen.

Alles, was Gegenstand der Erfahrung werden soll, mufs eine extensive oder intensive Gröfse haben und es mufs in einem kausalen und modalen Verhältnisse stehen. Eine Veränderung ist nur wahrnehmbar, wenn etwas als substantiell beharrt, und die Veränderung mufs kontinuierlich sein, die Wirkung darf nicht mehr enthalten als die Ursache. Das Quantum in der Welt mufs überhaupt gleich bleiben; was sich verändert und was beharrt, mufs immer zu derselben Gröfse sich ergänzen.

Die Zeitbestimmung macht K. von kontinuierlicher kausaler Veränderung abhängig. Wir können uns hier nun allerdings daran erinnern, dafs die Zeit nach gleichmäfsigen oder kontinuierlichen Veränderungen gemessen wird (Lauf der Sterne, Gang des Schattens, Ablaufen des Sandes, Bewegung des Pendels) und zwar mufs hier die Veränderung durch eine kontinuierlich wirkende Ursache bedingt sein, allein dieses Verhältnis ist nur für die Zeitmessung wichtig. Der Zeitbegriff selbst ist von diesem kausalen Verhältnis unabhängig, wie denn auch Kant ihn zuvor als eine unabgeleitete apriorische Form der Anschauung erklärt hat. Zeitliche Succession findet auch da statt, wo ohne innern kausalen Zusammenhang Zustand auf Zustand, Erscheinung auf Erscheinung folgt und nur ein bleibender Hintergrund ist notwendig, von dem sich der Wechsel abhebt. Wir unterscheiden daher zeitliche und kausale Folge, das post hoc und propter hoc.

Kant läfst in seiner apriorischen Entwicklung der Kategorieen mit Hilfe der Schemata durchblicken, dafs er eine Vielheit von Substanzen annimmt, was er eigentlich nur unter der stillschweigenden Hereinnahme einer Erfahrungsthatsache thun konnte. An und für sich läge von apriorischem Geschichtspunkt aus die Spinozistische Annahme nahe, die nur eine Substanz und flüchtige Modi kennt. Indessen würde doch auch hier der Grundsatz gelten, dafs alles in Wechselbeziehung, genauer Wechselwirkung stehen müsse. Mag man was immer für eine Vielheit annehmen, so beziehungslos steht nichts neben einander, dafs nicht irgend welches Band sie umschlingt. Irgend ein attraktives oder repulsives Verhältnis mufs doch obwalten.

c) In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ entwickelt Kant die apriorischen Elemente im deduktiven

Sinne weiter. Er unterscheidet das Bewegliche (Materie) und die Bewegung und betrachtet sie unter dem Gesichtspunkt der Quantität (Phoronomie), der Qualität (Dynamik), der Relation (Mechanik) — und der Modalität (Phänomenologie.) Das Bewegliche im Raum mufs von apriorischen Gesichtspunkten aus nach Kant als raumerfüllend gedacht werden, es mufs eine Anziehungs- und eine Abstofsungskraft haben, damit es nicht ins Unendliche sich ausdehne und zu Null sich zusammenziehe. Die Abnahme beider Kräfte in der Ferne läfst sich mathematisch berechnen. Die Mechanik mufs von dem Grundsatze ausgehen, dafs in aller Veränderung die Quantität der Materie beharrt, jede Veränderung eine äufsere Ursache hat, und dafs Wirkung und Gegenwirkung sich entspricht. Die Phänomenologie beschäftigt sich mit der Frage, ob die Bewegung geradlinig oder kreisförmig gedacht werden mufs.

d) In der handschriftlich erhaltenen „Metaphysik der Natur", welche kürzlich Albrecht Krause in eigener Bearbeitung herausgegeben hat (Frankfurt, Schauenburg), wird die Deduktion noch weiter bis an und über die Grenzen der Physik geführt. Die Wärme und die Aggregatzustände werden aus der Kategorie der Qualität abgeleitet und die raumerfüllende Kraft der Materie durch Oscillationen erklärt, in denen Anziehung und Abstofsung fortwährend in gleichen Zeitteilen abwechseln. — Die Einwirkung der äufseren Objekte auf die menschlichen Empfindungsorgane bestimmt Kant als Akte der Autonomie, wodurch „das Subjekt in der empirischen Anschauung sich selbst afficiert in der empirischen Anschauung, gemäfs einer Form, die a priori gegeben ist."

e) Die „Kritik der Urteilskraft" löst die Frage der Naturzweckmäfsigkeit vom apriorischen Standpunkt. Der Zweck ist ein transcendentales übersinnliches Einheitsprinzip, in welchem wir das Mannigfaltige begründen und zusammenfassen.

Wir können den Dingen nach Kant verschiedene Zwecke beilegen. Entweder a) Es ist die Form unseres Erkennens (und die Art unseres Fühlens), für welche Naturobjekte bestimmt und angemessen scheinen. Diese Angemessenheit drückt sich in der ästhetischen Lust aus. b) Der Zwek ist ein utilitaristischer — ein Ding dient dem Nutzen eines andern, z. B. den Sauerstoff, den die Pflanzen ausatmen, brauchen die Tiere — oder endlich c) der Zweck ist ein innerer. Ein innerer Zweck bestimmt den Organismus. Im Organismus sind die Teile um einander und des Ganzen willen da, sie üben eine bildende Kraft und gestalten nach ihrer Form äufsere Stoffe und pflanzen sich fort. Die Naturprodukte nach dieser innern Zweckmäfsigkeit beurteilen, heifst teleologisch beurteilen.

Die Naturprodukte sind einer doppelten Betrachtungsweise zugänglich. Das Ganze einer Erscheinung, der gesamte Organismus kann als Erfolg und Ende der produktiv wirksamen Kräfte, als Resultat der zusammenwirkenden Theile, oder als Zweckursache von Anfang wirksam erscheinen. Diese letztere Betrachtung ist zunächst nur die Umkehrung der letztern, sie verhält sich wie die Division zur Multiplikation. 2 × 3 ist 6, hier erscheint 6 als das Resultat, fragen wir aber nach den Faktoren von 6, so bieten sich unter verschiedenen Kombinationen auch 2 × 3 oder 3 × 2. Wenn wir vom Gesichtspunkte des Zweckes aus das Zusammenwirken der Teile zu bestimmen suchen, so hat nach der Kantschen Terminologie der Zweckgedanken eine blos regulative, keine konstitutive Bedeutung. Letztere erhält der Zweckgedanke erst, wenn man ihn als Absicht und Ziel der schaffenden Natur unterschiebt. Unser diskursives Denken geht naturgemäfser von den Ursachen, den konkurrierenden bewegenden oder erzeugenden Kräften zur Wirkung fort, im Zwecke dagegen unmittelbar die Ursachen begründet mitzudenken, setzt einen intuitiven Verstand voraus. Ob in der Aufsenwelt causae finales oder nur efficientes wirken, läfst sich auf dem apriorischen Boden, auf dem wir uns bis zum Schlusse bewegen, nicht entscheiden.

Für die Empirie bleibt bei dieser Erkenntnistheorie kein Gebiet mehr. Man kann nur gewaltsam Kant zum Empiristen oder gar wie Natorp, zum Positivisten stempeln. Freilich sind nach K. die Denkformen leer und inhaltslos und eigentlich nur die Erfahrung gestattet, sie zu füllen und weiter zu entwickeln. Allein man sieht nicht eigentlich ein, was die Erfahrung beibringen soll. Das Ding an sich ist ja völlig unerkennbar, der Erfahrungsstoff chaotisch und alle Ordnung stammt aus dem Geist. Zudem ist bekanntlich auf Kantschem Boden das Ding an sich gar nicht beweisbar, da der Schlufs von der Ursache auf die Wirkung nur subjektive Bedeutung hat. Kant widerspricht übrigens selbst, wie wir an den oben stehenden Ausführungen sahen, dem realistischen Grundsatze und es war auch ganz naturgemäfs, dafs aus ihm eine Schar von Idealisten und aprioristischen Deducteurs hervorging. Der idealistische Kant ist der echte, nicht der später zugekünstelte realistische Kant.

Sei dem indessen, wie ihm wolle, den Denkformen mufs sowohl der Idealismus als Realismus, der auf Kantschem Boden möglich ist, irgend eine objektive Bedeutung beilegen, wenn man nicht vorzieht, dem Humeschen Skepticismus sich zuzuwenden, den ja Kant eben überwunden zu haben vorgibt. Ist dem aber so, dann ist nicht abzusehen, warum diesen Denkformen

alle objektive Bedeutung auf einmal abhanden kommen soll, wenn sie auf ein transcendentes Gebiet sich beziehen, wenn sie zu den Begriffen der Seele, der Freiheit und Gottes hinführen. Hier gerade gelangt das substantiale und kausale Denken des Menschen auf seinen höchsten Gipfel, und es ist rein und ungemischt die apriorische Denkform, welche nach Kant zu jenen Begriffen führt. Die Antinomieen, in welche sich das reine Denken hier verwickeln soll, sind doch nur scheinbar und der einzige stichhaltigere Grund scheint darin zu liegen, dafs hier die Erfahrung fehle, welche den Kategorieen ihre Anwendung auf die Sinnlichkeit ermöglicht. Allein es gibt doch auch auf diesem Gebiete eine Erfahrung, wenn auch keine unmittelbare. Wir erfahren das substantielle Wesen der Seele, wir erfahren Gottes Dasein in deren Wirkungen. Die Wirkungen der Dinge auf uns in den Sinnen hat durchaus nichts voraus vor den erfahrbaren Wirkungen der Seele im Denken, Wollen, oder den Einwirkungen Gottes auf unser Leben und unser Gewissen. Wenn bei Kant stillschweigend das Kausalitätsgesetz dort auf das Ding an sich führt, hätte es auch hier auf Dinge an sich, auf die Seele und Gott führen sollen, oder es hätte hier wie dort dem Verlangen des Kausalitätsgesetzes gewehrt und der völlige Subjektivismus anerkannt werden müssen.

Nun zu der uns vorliegenden Arbeit Grundkes[1]! Diese zeichnet sich durch Klarheit und Gründlichkeit aus und fordert wenig Widerspruch heraus. Ganz richtig ist namentlich das Schwanken Kants zwischen Idealismus und Realismus und der dadurch entstehende klaffende Widerspruch in seinem System gekennzeichnet. Dagegen befriedigt weniger die historische Ausführung, die man nach dem Titel erwartet, wie Kant zum Ideealismus gelangte. Wie Schopenhauer (sämmtl. Werke V², S. 92) verweist Grundke auf Locke als Vorbild Kants. Während Locke nur die sekundären Eigenschaften der Dinge, das was Gesicht, Gehör, Geschmak, Geruch und Gefühl berührt, also Licht und Farbe, Ton und Schall, Süfsigkeit und Bitterkeit, Wärme und Kälte als subjektiver Natur und den Dingen nicht eigentlich zugehörig hinstellte, soll Kant dazu fortgeschritten sein, auch die primären Eigenschaften aus dem Geiste apriorisch abzuleiten. Indessen hat schon Cartesius, wie wir oben sahen (IV, 477) angedeutet, Substanz, Dauer, Zahl und anderes derartige, was von ihm selbst zu den eigentlich wesenhaften Attribute gerechnet wird, könnte aus dem Selbstbewufstsein stammen,

[1] Kants Entwicklung vom Realismus aus nach dem subjektiven Idealismus hin.

und er war es auch, welcher auf die subjektive Natur der Empfindungsqualitäten hinwies. Gewöhnlich erwähnt man in den philosophiegeschichtlichen Werken aufser Locke Hume als Vorläufer Kants. Dieser hat mit seiner scharfsinnigen Kritik des Kausalitäts- und Substanzbegriffes die Kritik Kants ins Leben gerufen. Eine genetische Entwicklung des Kantschen Idealismus hätte endlich auch jenes Anteils gedenken müssen, den die Leibnitz-Wolffsche Basis des Kantschen Philosophierens lieferte. Bei Leibnitz ist bekanntlich der Raum phänomenal, und es lag nahe, auch die Zeit unter diesen Gesichtspunkt zu stellen.

DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

Nr. 4.
Die Leidenschaften.

Im ersten Princip der Moraltheologie, sowie solches für das praktische Handeln erfordert ist, hat Thomas die unermeſsliche Weite dessen gezeigt, was allein all' unser Wollen und Begehren füllen und befriedigen kann. Es können auf unsern Endzweck mit Recht die Worte im Buche Job angewandt werden: „Siehe, er wird den Strom in sich aufnehmen und wird nicht darüber staunen: er vertraut, daſs der ganze Jordan in seinen Mund sich ergieſse." Der ganze Strom der vorüberflieſsenden Welt kann in uns treten, der ganze Jordan der Vergänglichkeit kann unser Inneres beleben; — der Hunger nach dem Endlosen wird nur desto gröſser. Der Mensch staunt über das, was er sich erworben, was er in Besitz genommen hat; — denn alles, was er in Wahrheit besitzt, vermehrt in ihm nur das Staunen über die Fülle dessen, was er noch besitzen kann. So weit ist unser letzter Endzweck, daſs alle Mächte der Geisterwelt selber, so hoch sie auch stehen mögen, darüber schweigend staunen und es von sich abweisen, selbständig uns zu dessen Besitze verhelfen zu können.

Hier haben wir ein erstes Princip der sittlichen Thätigkeit voll überaus groſser Fruchtbarkeit vor uns. Es ist dies nicht eine abstrakte Wahrheit, die den Geist aufbläht, ohne ihn zu nähren. Es ist jenes Princip, welches überall in der Welt der

Quell von jeglicher Mühe, von jeglichem Forschen, von jeder Abtötung ist: der Zweck. Tag und Nacht denkt im einsamen Kämmerlein der Gelehrte nach. Warum? Der Zweck leitet ihn, die Probleme der Wissenschaft reizen ihn. Immer weiter strebt der Wanderer, er hat keine Ruhe im Gasthause, es läfst ihn nur so lange darin, bis er sich zu weiterem Marsche gekräftigt hat. Warum? Die Heimat setzt seine Füfse in Bewegung. Nimmer ist der Eroberer von seinen Frfolgen befriedigt. Fortwährend stehen weitere, höhere Zwecke vor seinen Augen. „Jegliches menschliche Handeln", meint Thomas, „wird durch den Zweck geleitet." Deshalb sagt der Psalmist, nachdem sein Herz „warm geworden und das Feuer ernsten Nachdenkens in ihm entbrannt war": „Ich sprach in meiner Zunge." Was wird die erste Frucht seines Nachdenkens sein? Wozu wird der innere Eifer ihn zuerst führen? Er sagt ja ausdrücklich nicht etwa „mit meiner Zunge" lingua mea, sondern „in meiner Zunge"! damit er anzeige, diese Worte seien nicht blofs einfach Worte, sondern sie drückten seinen innersten Gedanken aus. Er fährt fort: „Mache bekannt mir, o Herr, meinen Zweck: und die Zahl meiner Tage, welche sie sei, damit ich weifs, was mir fehlt."

Wollen wir den rechten Zweck an die Spitze unserer Handlungen stellen, so dürfen wir nicht nach unten sehen; sondern müssen von Gott in heifsem Flehen es erbitten, dafs er ihn uns zeige. Nicht die Erde und die natürlichen Kräfte machen uns mit demselben bekannt, so dafs wir danach unsere Wirksamkeit einrichten könnten; Gott allein klärt uns mit der Ihm eigenen übernatürlichen Gewalt über denselben auf. Deshalb ist dieser Zweck so grofs. Deshalb verschwindet vor der Kraft, die zu ihm geleitet, die tiefste Grundlage, auf der alle übrigen Kräfte stehen und aus der sie ihre Nahrung schöpfen. Alle diese Kräfte ordnen sich dieser höchsten Kraft unter und verlangen, von ihr in ihrem thatsächlichen Gebrauche abgemessen zu werden; wie der Psalmist dies ausdrückt, indem er fortfährt: „Siehe, du hast meine Tage so eingerichtet, dafs sie gemessen werden können: meine Substanz ist wie ein Nichts vor Dir." Alles in der Schöpfung ist so eingerichtet, dafs es dem Menschen hilft zur Erreichung seines erhabenen letzten Endzweckes; und im Menschen selber mifst die Gnade die Beihilfe der natürlichen Kräfte und Vermögen innen und aufsen gemäfs diesem Zwecke ab. Von ihr erst erhalten sie ihren Wert; ohne die Gnade sind sie leer und eitel, und mit ihnen der ganze Mensch selber: „Aber alle Leerheit ist der Mensch,

der da lebt;“ heifst es Ps. 38. Von diesem allgewaltigen, die ganze Natur durchdringenden und zur Vollendung hin bethätigenden Zwecke spricht dann weiter der Psalmist: „Ihn, Gott, sollen fürchten alle Zwecke der Erde“ (Ps. 66); denn erst durch den letzten Endzweck und in Verbindung mit selbem empfangen die letzteren Kraft zu der ihnen eigenen Wirksamkeit. Oder: „Du, die Hoffnung aller Zwecke, die von der Erde kommen“ (Ps. 64); — oder: „In seiner Hand sind alle Zwecke der Erde“ Ps. 94. Alle diese Zwecke der Erde, die hier, wenn sie für sich allein betrachtet werden, so oft miteinander streiten, wie z. B. die körperliche Ergötzlichkeit mit der Habsucht, der Hafs mit der Liebe, sie werden zu grenzenlosem Frieden, wenn sie unter dem Einflusse des höchsten, nur durch übernatürliche Mittel zu erreichenden Zweckes, der da Gott selber ist, sich finden: „Er hat Frieden gemacht unter Deinen Zwecken.“

Es ist eine eigentümliche Abhandlung bei Thomas jene, welche über die Leidenschaften belehrt. Vielleicht ist sie, neben der Erklärung der alttestamentlichen Riten, die interessanteste und fesselndste in der Summa. Sie beginnt mit der gröfsten Lieblichkeit, mit der Liebe, die da alles einigt, verschönert, erhebt, vollendet; und sie schliefst mit den Wirkungen des Zornes: Zittern, Beben, Todesangst, Glut, Leichenblässe, Unbeweglichkeit, Vernunftlosigkeit, Schweigen. Was will dies anders sagen, als dafs die Leidenschaft, wie ein geistreicher Mann meinte, gute Soldaten sind, aber schlechte Offiziere. Sie bieten sich an, zu dienen; sie wollen geleitet werden. „Die leblosen Dinge“, schreibt Thomas, „die rein natürlichen begehren, was ihnen angemessen ist ihrer Natur nach.“ Und wo finden sie das? In den andern Dingen. Das eine wird vom andern her vollendet und deshalb liebt das eine das andre. Die Liebe ist der Beginn für die natürliche Thätigkeit. Wer allein kann diesem Beginne gemäfs die Leidenschaften leiten und vollenden? Einzig die Vernunft: Denn da jedes Ding in der Natur einen Mangel hat, den auszufüllen es seinem Wesen nach bestrebt ist, der aber nur ausgefüllt werden kann durch die Verbindung mit andern Dingen; so kann nur jene Kraft hier an der leitenden Spitze stehen, welche von jedem Dinge ohne Unterschied das innerste Wesen auffafst und demnach jegliches Ding derartig in dessen Thätigkeit behandeln kann, als ob sie dieses betreffende Ding selbst wäre. Eine solche Kraft ist nicht der Sinn, der nicht das innere Wesen, sondern nur äufsere Eigenschaften aufzufassen vermag; wohl aber die Vernunft.

Die Vernunft allein also, und zumal die ewige Vernunft, die zugleich wesentlich Einzel- oder Wirklichsein, und somit allgewaltige Kraft ist, kann die Leidenschaften gemäfs deren lieblichem Beginne leiten, dafs sie nicht in sich selbst ihren Zweck und ihre Ruhe erblicken, sondern aufserhalb ihrer selbst. Durch die Leidenschaften werden wirksam in der Seele jene Kräfte der sichtbaren Natur, von denen oben die Rede war. Durch sie offenbaren sich im Menschen mit ihrem stofflichen Einzelsein die sichtbaren Güter und treten zu einander in naturgemäfsen Gegensatz. Werden die Leidenschaften sich selbst überlassen; so ist der Zorn, der Gegensatz, das Ende und mit ihm Zittern, Beben, Todesangst, Vernunftlosigkeit, dumpfes Schweigen. Werden sie vermittelst der von Gott eingegossenen Tugend von der Vernunft aufgenommen und von ihr geleitet, so entspricht ihr Ende ihrem Beginnen: der Liebe. Schönheit, Einheit, Veredlung, Vollendung ist ihr Anteil.

Doch wir müssen hier tiefer eingehen. Die Leidenschaften werden in der neueren Behandlungsweise der Moraltheologie durchaus, mit ihrem Anteile am menschlichen Handeln, vernachlässigt. Kaum tritt noch eine Spur davon hervor, dafs sie ein organisches Glied in der menschlichen Wirksamkeit bilden. Wir finden in keiner Moraltheologie auch nur die Namen der Leidenschaften aufgezählt; wie viel weniger ihre Natur und die Art und Weise ihres Einflusses geschildert.

Wir sagen: Die Leidenschaften sind nach Thomas die moralischen Principien für alles, was in den menschlichen Handlungen an Einzelnem, Wirklichem, stofflich Begrenztem vorhanden ist. Und da jede menschliche Handlung eben eine einzelne, in der äufseren Wirklichkeit bestehende und stofflich abgegrenzte ist, so stehen die Leidenschaften als ein allgemeines und höchst wichtiges Princip für das menschliche Thun und Lassen da.

In der That dürfen wir bei allem, was vom Menschen und dessen Natur handelt, niemals aufser acht lassen, dafs die menschliche Natur aus Leib und Seele besteht und sonach kraft dieser naturgemäfsen Zusammensetzung aus Leib und Seele zu einheitlichem, natürlichem Handeln berufen ist. Die reinen Geister mögen von Leidenschaften in ihrer Thätigkeit absehen, sie haben eben keinen Körper und keine Sinne. Aber der Mensch kommt mit Hilfe seiner Sinnlichkeit entweder in den Himmel oder er verliert sein ewiges Heil. In welchem Verhältnisse nun steht der niedere oder sinnliche Teil zum höheren, dem vernünftigen? Der Gegenstand der beiderseitigen Erkenntnis wird dies am sichersten erklären. Die

Vernunft hat zum Gegenstande das Allgemeine, Endlose. Der Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis ist das stofflich Einzelne und Begrenzte. Darum erkennt die Vernunft nur, insoweit das Allgemeine im Dinge, sein inneres Wesen, losgelöst ist vom Stoffe und dessen Seinsbedingung; wogegen das sinnliche Erkennen immer seinem ganzen Wesen nach an ein stoffliches Organ gebunden erscheint. Sowie nämlich aufsen im Sein die Farbe, der Ton und ähnlich von den Sinnen aufgefafste Gegenstände nicht als fürsichbestehend gedacht werden können; gibt es doch keine Substanz, die nichts als Farbe wäre, sondern es gibt blos Substanzen, die farbig sind, zu denen also die Farbe als Eigenschaft hinzutritt; — so mufs auch der Sinn selber solchem Gegenstande entsprechen. Er darf kein Vermögen sein, welches in seiner wesentlichen Thätigkeit unabhängig ist vom Stoffe, wie die Vernunft; sondern ist notwendig stets an ein Organ gebunden. Deshalb ist sein eigentlicher Gegenstand immer das Sein aufsen als stoffliches, als begrenztes, als einzelnes und besonderes. Die Vernunft macht, dafs ich dieses Stoffliche, Begrenzte, Einzelne wohl ebenfalls erkenne, aber unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinen.

Soweit ich also z. B. diese einzelne Pflanze mit der Vernunft auffasse, kommt dies von der natürlichen Verbindung, in welcher die Vernunft mit den Sinnen steht; soweit ich aber diese einzelne Pflanze unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Gattungscharakters „Pflanze“ auffasse, kommt dies einzig vom Wesen der Vernunft. Alles, was in dieser Kenntnis auf Einzelnes sich richtet, daran haben die Sinne, die äufseren und die inneren, Anteil. Was sich in dieser Kenntnis auf das Allgemeine richtet und somit auf das, was so recht die Richtschnur dafür ist, dafs ich von dem betreffenden Dinge das Sein im allgemeinen aussage, dies kommt von der Vernunft. Wenden wir dies auf das Begehren an, so gewinnen die Sinne einen noch lebendigeren und tiefer greifenden Anteil am menschlichen Akte.

Hier mufs nämlich daran erinnert werden, dafs, wie Thomas oft erwähnt, die Dinge vernünftig erkannt werden, indem sie eintreten in uns und sonach die Seinsweise der Vernunft als allgemeine, vernunftgemäfse Idee annehmen. Sie werden somit als Erkenntnisgegenstände der Vernunft in höherem Grade entsprechen dem Charakter des Allgemeinen. Dagegen werden wir durch das Begehren nach aufsen getragen. „Sie sind geworden, wie das, was sie geliebt haben“, so drückt diese Wahrheit die Schrift aus. Das Begehren richtet sich stets auf etwas Einzelnes. Was

in der Wirklichkeit aufsen besteht, das will ich; nicht das, was blofs in meiner Einbildung ist. Das Gold, wie es wirklich ist mit seiner Farbe und seiner Härte, will der Geizhals; nicht den Goldhaufen, den er geträumt hat. Nicht das Allgemeine, die Abstraktion wollen wir; sondern das Einzelne, Wirkliche mit Allem, was daran hängt.

Wenn deshalb der hl. Thomas einerseits stets scharf unterscheidet zwischen dem Gegenstande der Sinnen-Erkenntnis und dem der vernünftigen, so finden wir andrerseits, dafs er dies nicht so regelmäfsig thut, wenn er vom Begehren spricht. Da redet er oft vom appetitus und umfafst damit den Willen und die sinnliche Leidenschaft, ohne dafs er ein Wort der Unterscheidung hinzufügt. Der Grund ist der angedeutete. Der Gegenstand des menschlichen Begehrens ist durchaus aufsen in der einzelnen Wirklichkeit, sowohl für den Sinn als auch für den Willen. Der Sinn begehrt nach dem einzelnen Gute und der Wille richtet sich auf dieses selbe einzelne Gut, um es zu besitzen. Bei dem Erkennen aber ist wohl der Gegenstand der Sinnenerkenntnis aufsen. Aber der Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis ist immer in der Vernunft, die Idee nämlich; und deshalb kann ich auch diese Idee in mir als einen eigenen, besondern (reflexen) Erkenntnisgegenstand mir vorstellen, was beim Begehren nicht der Fall ist. Ich kann hier das Einzelne nicht trennen vom Allgemeinen, dafs ich das Einzelne begehrte mit meinen Sinnen und das Allgemeine mit meinem geistigen Willen. Nur dies fügt der letztere hinzu zum sinnlichen Begehren, dafs nämlich noch endlos mehr begehrt werden kann. Und zwar fügt er dies kraft der vernünftigen Kenntnis hinzu, die sich auf das Wesen richtet; kann ja doch das Wesen als etwas Allgemeines noch endlos vielen andern Einzelheiten in Zeit und Ort, Figur und Umfang unterstehen; und können doch, mögen auch noch so viele Einzelwesen von einer Gattung existieren, vom Wesen selber aus, noch deren endlos mehr bestehen.

Wir sehen also, von welch' entscheidender Bedeutung der sinnliche Teil für den moralischen Charakter der menschlichen Handlungen sein mufs. Er tritt durchaus ein in das organische Gefüge des moralischen Aktes. Zugleich aber steht dies vor uns, wie es nicht ohne Gefahr sein kann, die Moralwissenschaft aufgehen zu lassen in die Zerlegung einzelner Moralfälle. Die Gefahr kommt dann von dieser Seite, dafs, je weniger man vom sinnlichen Teile principienmäfsig handelt, er um so mehr thatsächliche Geltung erhält. Es fällt diesfalls gar zu leicht das Moment des vernünftigen Willens fort, wonach eben noch anders

entschieden werden kann; wonach man nicht sicher ist hier auf Erden, „ob man der Liebe oder des Hasses würdig sei"; wonach, wäre auch alle Sorgfalt aufgeboten worden, wir doch nicht sagen können, wir hätten genug gethan, sondern mit Job sagen müssen (9, 15): „Ich werde nicht antworten, sondern meinen Richter anflehen" oder mit Paulus: „Ich bin mir nichts bewufst; aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt, der mich nämlich richtet, ist der Herr." Das Moment des Vernünftigen besteht ja gerade darin, dafs die Thore der Sinne und überhaupt des Sichtbaren geöffnet werden zum Unendlichen hin, dafs wir erkennen, nichts in der Natur könne uns genügende Ruhe geben und keine natürliche Kraft, kein natürliches Forschen könne uns den Besitz des letzten Endzweckes, der alles Drängen und Trachten unserer Natur stillt, unfehlbar verbürgen. Nach aller Arbeit kommt da das Wort des Psalmisten zu Ehren: „Ich habe ausgebreitet meine Hände nach Dir hin, o Gott, meine Seele ist wie der Erdboden ohne Wasser." Expandi manus meas ad te; anima mea sicut terra sine aqua tibi.

Dazu kommt eine zweite Eigentümlichkeit im Verhältnisse der Sinne zur Vernunft, die das Gesagte noch mehr bestätigt. Der hl. Thomas hat einen Ausdruck des Aristoteles angenommen, der das, was wir sagen wollen, kurz zusammenfafst. „Die Glieder des Körpers," wie die Hand, der Fufs, „folgen der menschlichen Vernunft wie Sklaven; die Leidenschaften aber oder die sinnlichen Thätigkeiten wie Freie." Was soll damit ausgedrückt werden? Thomas fügt es hinzu: „Die Freien nämlich in einem Staate können auch widersprechen dem, was der König gebeut." Legen wir uns den Inhalt dieser Redeweise klar vor Augen.

Die Sinne haben, wie gesagt, zum ausreichenden Gegenstande, sowohl was die Erkenntnis wie auch was das Begehren betrifft, das Einzelne, stofflich Begrenzte, Besondere. Die Vernunft hat, ebenso wie der geistige Wille, zum Gegenstande das Allgemeine. Nun ist es ja gewifs, dafs das Besondere sich richten mufs nach dem Allgemeinen, dafs der einzelne Staatsbürger z. B. beitragen mufs zum Besten des Ganzen. Aber eine andere Frage ist die: Deckt sich genau hier das Besondere oder Einzelne mit dem Allgemeinen in der Weise, dafs alles, was an Besonderm oder Einzelnem und stofflich Begrenztem der Sinn wahrnimmt, seine erschöpfende Richtschnur zu erblicken hat im Allgemeinen, wie dieses die Vernunft auffafst? Soweit der einzelne Mensch z. B. Staatsbürger ist, hat er im allgemeinen Besten des Staates seine Richtschnur zu erblicken. Es deckt sich hier vollständig das Einzelne mit dem Allgemeinen. Aber soweit der einzelne

Mensch Familienhaupt ist, besteht diese Deckung nicht als eine vollständige. Da können schon manchmal die Pflichten gegen seine Frau, gegen seine Kinder den Pflichten widersprechen, die er als Staatsbürger hat, so dafs da ein höherer Zweck, der des Christen, zu Rate gezogen werden mufs, um die Entscheidung richtig abzuwägen. Ähnlich fragen wir hier, ob die Richtschnur des Allgemeinen mit Rücksicht auf das Sein oder auf den Zweck, wie solche Richtschnur in unserer Vernunft ist, in allem das Bedürfnis des von den Sinnen Aufgefafsten, des Einzelnen und Besonderen, nach geregelter Leitung deckt? Oder ob da, im Bereiche dieses Einzelnen, noch Seiten sind, denen nichts im allgemeinen Begriffe als entsprechend leitendes Moment gegenüber steht? Wir antworten: Die Deckung ist keine vollständige. Die Sinne fassen manches in ihrem Gegenstande auf, was nicht vom Allgemeinen in der Vernunft her genügend geregelt werden kann.

Erklären wir uns weiter. Worauf erstreckt sich das Allgemeine, wie die Vernunft es auffafst und wonach dann der Wille sein Streben regeln soll? Einzig auf den Gattungscharakter. Was also im einzelnen Dinge durch diesen geregelt ist, davon erkennt die Vernunft den Grund und danach ist ihr Urteil mafsgebend für die betreffenden Einzelheiten. Regelt nun der Gattungscharakter alles in einem einzelnen Dinge? Dann gäbe es nur eine einzelne Rose, einen Hund, einen Diamanten, wie es ja auch nur eine Gattung „Rose“, eine Gattung „Hund“, eine Gattung Steine gibt, die man Diamanten nennt. Vielmehr gibt es sehr vieles in dem einzeln-stofflichen Dinge, wogegen der Gattungscharakter sich höchst gleichgiltig verhält. Die Gattung „Rose“ besagt gar nichts rücksichtlich der Zahl der Rosen; es können ebensogut 10 wie 10 Millionen sein, soweit es auf das Mafsgebende der Gattung ankommt. Und so bleibt der Gattungscharakter auch ganz der eine gleiche, mag die einzelne Rose klein und im Wachsen begriffen sein oder voll entwickelt oder dem Verwelken nahe. Eine ganze Menge solcher Einzelheiten gibt es, für deren Erkanntwerden der Sinn allein Princip ist. Die Vernunft sagt dabei blofs, dafs alle diese Einzelheiten am Gattungscharakter teilnehmen und von selbem durchdrungen werden, dafs sie pflanzliche, tierische, menschliche, die der Rose, des Hundes, des Diamanten sind. Aber dafs diese selben Einzelheiten hier vorhanden sind und dort nicht, dafs da ein Mensch 5′ hoch ist und dort einer 6′, davon gibt die Vernunft nicht die Richtschnur. Mit Bezug darauf sind

die Sinne frei von der Stimme der menschlichen Vernunft, sind eigens für sich seiende Principien.

Nun bezieht sich dieses Freisein grade auf das Wirkliche, Einzelne, d. h. gerade auf den Gegenstand als solchen des Begehrens. Also folgt, dafs gerade im Begehren, weit mehr noch als beim Erkennen, dessen formaler Gegenstand ja innerhalb der Erkenntniskraft ist, die Sinne für sich thätig sein können, ohne die Stimme der Vernunft abzuwarten; sie sind eben gerade mit Rücksicht auf das Einzelne, Wirkliche für sich allein Principien der Thätigkeit, so dafs die Vernunft dafür die erschöpfende Richtschnur nicht in sich enthält. Die besonderen, einzelnen Güter, insoweit sie mit ihren Einzelheiten von den Sinnen aufgefafst werden, insoweit somit in dieser Auffassung die Sinne das Princip und die Norm der Thätigkeit besitzen, können als einzelne, besondere Zwecke begehrt werden, ehe die Vernunft sie bezieht auf den allgemeinen Zweck. Wir sagen, das, was für die Augen gut ist, oder was für die Ohren, die Zunge etc. begehrenswert erscheint, das kann erstrebt werden, ehe die Vernunft dieses Begehren geregelt hat nach dem Zwecke, der den ganzen Menschen mit allen seinen Fähigkeiten endgültig befriedigt. Der Mensch kann sich an einen solch' partikulären Zweck hängen und die Beziehung zum letzten Zwecke, wonach der Wille noch endlos mehr besitzen kann, beiseite lassen.

Da haben wir nun ein noch weit gröfseres Gewicht vor uns gegen die Verstückelung der Moralwissenschaft in 1000 Teilchen. Unsere Vernunft kann niemals in ausreichender Weise den Sinnen vorschreiben. Es kann ihr nicht die Aufgabe obliegen, endgültig zu entscheiden. In jedem einzelnen Akte liegen Umstände vor, welche sich der zuverlässigen Regelung durch die Vernunft entziehen, wo es also blofs sich darum handeln kann, dafs man nicht gegen die Stimme der Vernunft handle. Letzteres findet nach Thomas dann statt, wenn der Mensch einer falschen Meinung folgt, „die im Bereiche des Erkennbaren sich so verhält wie ein Monstrum im Bereiche der Natur“ (sicut monstrum in natura corporali). Und „eine wahre Meinung wird dann entfernt (18 de verit. art. 6), wenn 1) der Erkenntnisgegenstand sich ändert, wie z. B. es wahr gewesen ist, zu sagen, Sokrates sitzt, zur Zeit als derselbe wirklich safs; es wäre dies aber nun, da er in Wirklichkeit steht, falsch; — 2) durch Vergefslichkeit, — 3) wenn jemand wegen eines neu hinzukommenden Grundes das nicht mehr glaubt, was er vorher glaubte.“

Kann also die Vernunft beim moralischen Handeln, insoweit dieses dem lezten Endzwecke unterliegt, allerdings nicht die letzte

positive Norm geben, bei der sich der Handelnde ohne Zweifel endgültig beruhigen könnte; so mufs trotzdem der Mensch darauf sehen, dafs er nicht gegen die Stimme der Vernunft sich entscheidet. Und dies geschieht in allen jenen Fällen, wo er einer Meinung folgen wollte, die weniger Gründe hat, zu Ungunsten der andern, die mehr Gründe für sich hat. „Ein neu hinzukommender Grund macht ja eben die gegenteilige Meinung zu einer falschen.“ In der That! Läfst sich der Mensch, wenn er der weniger begründeten Meinung folgt, etwa von Gründen, also von der Vernunft leiten? Offenbar nicht; denn die andere Meinung ist begründeter. Somit folgt er in seiner Anhänglichkeit zweifellos der Stimme der Leidenschaft, da es weitere beeinflussende Elemente des menschlichen Handelns im Bereiche der Natur nicht gibt. Dies, soweit der Stimme der Vernunft nicht entgegen gehandelt werden soll.

Gibt es nun aber überhaupt keine Vernunft, welche als Richtschnur und Princip des Handelns sich mit den Sinnen, den Principien nämlich für den menschlichen Akt als einen einzelnen, auf das Stoffliche gerichteten, vollständig deckt? Gibt es gar keine Vernunft, die für alles Einzelne, wie es in den Sinnen sich darstellt, also für alles in der Wirklichkeit Bestehende die ausreichendste Richtschnur in sich enthält? Gewifs besteht eine solche. Es ist dies jene Vernunft, welche ihrem Wesen nach nichts ist als reinstes Einzelsein, als thatsächlichste Wirklichkeit, von der also, wie vom Feuer als dem wesentlich Warmen alles Warme, alles Wirkliche und jedes Einzelsein, wie von dem ersten wirkenden Grunde, gemessen und bestimmt wird. Diese Vernunft nun grade ist unser letzter Endzweck. Und die Leidenschaften eben, als Principien des menschlichen Handelns nach einer gewissen Seite hin, zeigen gleichsam handgreiflich, gerade unter dem Gesichtspunkte, wo sie frei sind von der mafsgebenden Stimme der natürlichen Vernunft, also der höchsten Kraft in dieser sichtbaren Welt, dafs die ganze Natur kein Mittel für uns bieten kann, um von uns allein aus unsere Werke nach dem letzten Endzwecke hin zu regeln. Denn die Regelung selber der Leidenschaften kann ja nicht in positiv abschliefsender Weise von der menschlichen Vernunft ausgehen; letztere ist dafür zu schwach und demgemäfs auch der Wille, für dessen Freiheit die Vernunft die eigentlichste radix ist, wie der heil. Thomas stetig die Vernunft bezeichnet als „radix libertatis“.

Nr. 5

Die Tugenden als Principien der menschlichen Handlungen.

Wir haben im Vorhergehenden den Raum, sozusagen, gekennzeichnet, innerhalb dessen der freie moralische Akt des Menschen sich bewegt. Er mufs den Weg zurücklegen von dem einen Einzelgut, auf welches seine sinnliche Natur sich richtet, bis zu dem andern, auf welches einzig die Gnadenkraft gerichtet ist. Das eine Einzelsein, was sich als ein erstrebenswertes Gut dem Menschen vorstellt, ist das stoffliche; — das andere ist das aufserhalb allen stofflichen Zusammenhanges stehende. Das eine ist durchaus beschränkt; — das andere ist in seinem Einzelsein allumfassend, weil eben der Stoff, als die Quelle der Beschränktheit, ihm durchaus und zwar mit wesentlicher Notwendigkeit mangelt. Wer überbrückt für das menschliche Handeln diesen Weg zwischen den genannten, voneinander so unendlich geschiedenen Einzelgütern?

An erster Stelle die Vernunft. Es mag auf den ersten Blick sonderbar sein, dafs Thomas wohl die Leidenschaften gesondert behandelt, also die natürlichen Thätigkeiten der Sinne; nicht aber die Vernunft in ähnlicher Weise. Gleich nach den Leidenschaften kommen nämlich die Tugenden, welche schon nicht mehr rein Thätigkeiten der Vernunft sind, sondern Zustände im vernünftigen Teile selber oder doch Zustände, die vom vernünftigen Teile her ihrem Wesen nach geleitet werden. Der Grund dafür wird jedoch alsbald klar vorliegen, wenn wir berücksichtigen, wodurch das Einzelne im Bereiche des Stoffes getragen wird. Wir werden dann zu gleicher Zeit auch sehen, wie in der Vernunft allein die entscheidende Stelle für die menschliche Handlung nicht liegen kann, wie man also unrecht hat, an die leitende Spitze der katholischen Moralwissenschaft ein blofses Vernunftprincip zu stellen.

Die stofflichen Einzelheiten nämlich und somit auch die stofflichen, oder sichtbaren Güter haben weit mehr, für sich betrachtet, ein Nichtsein, wie ein Sein. Der Grund liegt auf der Hand. Sie haben ja für das Moment des Einzelnen oder Wirklichen gerade die mafsgebende Richtschnur nicht in sich. Dafür, dafs das eine Ding, wie z. B. dieser Mensch, ist, und 1000 andere, die auch sein könnten, nicht sind, dafür besteht kein Grund innerhalb des Dinges, also z. B. des einzelnen Menschen, selbst. Wozu aber ein Ding den mafsgebenden Grund nicht in sich trägt, nach dieser Seite hin hat es auch kein wahres Sein; es ist nach dieser Seite hin nicht sein d. h. sein

eigen. Das wirkliche Sein ist für dasselbe etwas Zufälliges. Die wirkliche Existenz demgemäfs, wonach etwas ja eben ein wirkliches Gut ist, hat als solche keinen Grund im Dinge selbst; und danach ist ein solches Gut vielmehr ein Nichtgut als ein wahres Gut, es scheint ein Gut zu sein.

Welches Sein ist dem stofflichen Dinge aber wahrhaft zu eigen, wenn dies das Wirklichsein der Existenz nicht ist? Das Sein des Vermögens; dafs es nämlich noch Anderes sein oder werden kann, dafs es vollkommen oder unvollkommen sein kann. Thomas erklärt ja beständig, die Wesenheit oder Substanz in jedem Dinge sei nur etwas „in potentia," sei im Bereiche des Vermögens; wie wir oben noch ausdrücklich von der Substanz der menschlichen Seele gehört haben, sie sei etwas in potentia. Nun existiert jegliches stoffliche Sein überhaupt nur auf Grund des Wesens in ihm. Soweit die Wesenheit in ihm reicht, soweit hat es wirklich Sein, soweit ist die wirkliche Existenz sein eigen. Also ist der Schlufs klar. Seiner natürlichen Existenz nach hat jedes Ding wahrhaft zu eigen nur ein Können, nicht ein abschliefsendes wirkliches Sein. Stellt sich das stoffliche Gut vor, um für einen andern Zweck zu dienen, um weiter bestimmt zu werden in seinem Können, so entspricht es der Wahrheit und trägt in seiner Weise bei zur Erreichung des Endzweckes. Demangemessen müssen die sichtbaren Güter in der Moral behandelt werden: als zum Dienen geeignete, als weiterer Vollkommenheit fähige. Der Natur bereits widerspricht es, dafs sie das Begehren abschliefsen sollen, indem sie als Endzweck begehrt werden. Denn das wirkliche Sein ihrer Existenz ist kein wahres, ihnen eigenes Sein; danach also können sie auch nicht als selbständiger Endzweck begehrt werden. Das Wesen selber in ihnen ist nur im Bereiche des Vermögens, besagt demnach nur ein Können für weitere Bestimmung.

Worin erscheint nun diese Eigenschaft der stofflichen Güter, dafs ihnen nur das wahrhaft eigen ist, bei unserm menschlichen Handeln zu dienen? Eben in der Vernunft. In der Vernunft erscheint ja ihr Wesen, auf dem all ihr Sein beruht. Und dieses Wesen erscheint da als Vermögen für das Erkennen einerseits, gemäfs der Beschaffenheit der Vernunft; und für das wirkliche Sein andererseits gemäfs der Beschaffenheit des Stoffes. Als unbegrenztes Vermögen auf seiner Gattungsstufe erscheint da das stoffliche Ding; denn eben losgelöst, abstrahiert von aller Wirklichkeit ist es, soweit die Vernunft durch dasselbe bethätigt wird. An sich hat die Vernunft, so durch ein reines Vermögen befruchtet, gar keine Beziehung zur Wirklichkeit,

also zu den einzelnen Gütern aufsen. Solche Beziehung wird erst hergestellt durch den sinnlichen Teil, zumal durch die Phantasie. Also kann die Vernunft an sich keinerlei unmittelbares Princip für das moralische Handeln sein. Es ist ein Irrtum, diesen Vorzug von der natürlichen Vernunft als solcher, als eines blofsen Vermögens für Urteilen und Erkennen, ableiten zu wollen. Unbeschränktes Vermögen allein ruht in ihr, welches ganz gleichgiltig ist gegen diese oder jene Wirklichkeit; wie dies ja auch der Natur der allgemeinen Idee entspricht als der Bethätigung des blofsen Vernunftvermögens.

Deshalb spricht Thomas nach den Leidenschaften, als der Bethätigung des sinnlichen Teiles, nicht, wie man erwarten könnte, vom Urteile der Vernunft als von der Bethätigung des höheren Teiles. Vielmehr spricht er gleich von den Tugenden. Denn die Leidenschaften wohl haben notwendig in sich eine Beziehung zu den stofflichen, einzelnen Gütern; ist ja doch die sinnliche Wahrnehmung an ein stoffliches Organ gebunden, wie z. B. das Sehen an das Auge, so dafs, wenn das Organ fehlt, auch für die Wahrnehmung die wesentliche Unterlage entzogen ist. Und deshalb folgt den Leidenschaften unmittelbar ein gewisses Begehren. Aber die Vernunft ist für das Wesentliche ihrer Thätigkeit nicht an ein stoffliches Organ gebunden. Es fehlt ihr also durchaus die von vornherein gegebene Beziehung zum Einzelnen, Wirklichen aufsen. Diese Beziehung wird erst hergestellt durch die Tugenden.

Was sind dies für Zustände? Wie stellen sie die Beziehung des höheren Teiles im Menschen zu den einzelnen Gütern aufsen her und verbinden so das Moment des Allgemeinen dem Vermögen nach (in potentia) in der Vernunft mit dem Momente des Einzeln-Wirklichen aufsen? Hier müssen wir von neuem den Scharfsinn des hl. Thomas anstaunen, der den sinnlichen Teil zum Sitze von Tugenden macht, trotzdem die Tugenden selber etwas rein Geistiges sind. Der sinnliche Teil wird nämlich nach und nach daran gewöhnt, in den einzelnen Fällen dem geistigen Willen, gemäfs dem Urteile der Vernunft, zu folgen. Wir haben ja eben gesehen, wie der Wille sich gleichfalls auf den einzelnen Gegenstand als einen einzelnen richtet ebenso wie das Sinnesvermögen; wie er darin also mit dem Sinnesvermögen znsammenfällt. Er will das Gute überhaupt; jenes stoffliche Einzelgut ist ein Gut; also kann sich der Wille darauf richten. Der Wille bringt zum Begehren des Sinnesvermögens nur hinzu, dafs noch endlos vieles Andere gewollt werden kann.

Vermittelst des Willens also, der als natürliche Neigung es in sich hat, das Einzelne, Wirkliche aufsen als sein Gut zu wollen, prägt die Vernunft ihr Urteil dem sinnlichen Teile ein. Da dieser aber, wie wir gesehen, keineswegs, sozusagen, mechanisch gehorcht wie ein Sklave, sondern kraft seiner eigenen Kenntnis auch ein eigenes Princip der Thätigkeit in sich hat; so genügt von seiten der Vernunft ein einmaliges Einprägen nicht, damit der Sinn sich daran gewöhne, zu gehorchen. Es bedarf mehrfacher Akte. Und so wird die rein natürliche Tugend stufen- und gradweise erworben. Insofern die sinnliche Begehrkraft daran gewöhnt wird, mit Aufgeben des ihr Eigenen, der Vernunft zu gehorchen, ist da die Mäfsigkeit, die in der sinnlichen Begehrkraft darum ihren Sitz hat, weil sie das sinnliche Begehren leicht zum Dienen hinneigt der Vernunft gegenüber. Insofern die Abwehrkraft mit der ihr eigenen wesentlichen Beschaffenheit vermöge des Einflusses der Vernunft gewohnt wird, schnell und bereitwillig zu gehorchen, ist da die Tugend der Stärke, welche Meisterin wird nach dieser Seite hin des sinnlichen Begehrens und es neigt vor der Vernunft. Insofern der Wille diese Neigung in sich enthält, ist da die Tugend der Gerechtigkeit. Und insofern die Vernunft selber eine Leichtigkeit gewinnt, zu sich zurückzukehren und nach den in ihr ruhenden Wesenheiten der Dinge diese zu leiten, ist da die Tugend der Klugheit.

Mit diesen heilsamen Zuständen ausgestattet, gibt dann die Vernunft den menschlichen Handlungen ihren natürlichen Abschlufs. Und worin besteht dieser Abschlufs? Die Vernunft kann keinen anderen Abschlufs geben als einen, der ihrem eigensten Wesen und ihrer eigensten Natur entspricht. Sie hat in sich, als bethätigendes Moment, nichts als Vermögen, als ein Können, als Bestimmbarkeit. Also ist auch das Ende, welches sie zu geben vermag, so lange sie im Bereiche der Natur bleibt, nichts als weitere Bestimmbarkeit, nämlich unbeschränktes Vermögen, weiter bestimmt zu werden. Die natürliche Tugend löst die Leidenschaften los von ihren bestimmenden, beschränkenden, beengenden Momenten, vom Nichtsein, was sie mit sich führen. Sie entfernt die Leidenschaften von den Grenzen, die der Stoff dem Begehren gezogen. Entkleidet all' ihres falschen Scheines, als ob die Gegenstände derselben, die stofflichen Güter, bestimmender Endzweck sein könnten, enthüllen sie sich in dem ihnen innewohnenden Wesen als endlos bestimmbar. Kein sichtbares, kein natürliches Gut kann den letzten Endzweck für die vernünftige Kreatur in sich enthalten: — das ist die Stimme,

die mitten in der durch Tugenden gestützten Vernunft von ihnen ausströmt.

Hier endet die Natur. Die natürlichen Tugenden unterscheiden sich von den übernatürlich eingegossenen, 1) dadurch, dafs sie immer im Bereiche des Dienens, der Bestimmbarkeit einem höheren Zwecke gegenüber bleiben, während die übernatürlich eingegossenen Tugenden unmittelbar an den Endzweck knüpfen und keinem höheren Zwecke mehr dienen; — 2) dadurch, dafs die natürlichen Tugenden stufen- und gradweise erworben werden; während die übernatürlich eingegossenen im Augenblicke vollendet sind; — 3) dafs die ersteren ebenso stufen- und gradweise nur, nicht plötzlich verloren werden, während die übernatürlich eingegossenen plötzlich mit der Todsünde verschwinden; — 4) dafs die natürlichen Tugenden getrennt von einander erworben werden und deshalb eine jede von ihnen in unvollkommener Weise besteht; ist ja doch eine Gerechtigkeit z. B. erst dann vollkommen, wenn sie mit Mäfsigkeit, Klugheit, Stärke vereint ist; die übernatürlich eingegossenen Tugenden aber werden alle insgesamt, auf einmal, verliehen.

Diese ganze Lehre wird noch mehr hervortreten, wenn wir mit Thomas jetzt ein weiteres Princip für die menschlichen Handlungen prüfen: die Laster und Sünden.

Nr. 6.

Laster und Sünden.

Wenn die Lehre vom letzten Endzwecke, wie sie der engelgleiche Lehrer gibt, durch irgend etwas als die unzweifelhaft richtige hingestellt wird, so wird sie es durch die Thatsache des Bestandes der Sünde. Die Natur des Menschen (vgl. darüber Thomasbl. 1. Jahrg. Heft 19—24; und „Katholische Wahrheit" Bd. VIII) kann keinen andern Zweck haben wie den übernatürlichen; mag man sie betrachten, wie man wolle. Zugegeben nämlich einmal, sie wäre mit Rücksicht auf ihren Zweck erhoben worden, so dafs sie nicht zum letzten Endzwecke gehabt hätte die Anschauung Gottes, sondern an und für sich betrachtet einen andern niedrigeren; so müfste doch diese Erhebung, angemessen der Beschaffenheit der menschlichen Natur, vor sich gegangen sein und noch vor sich gehen. Nun ist ihrem ganzen Wesen nach die menschliche Natur mit Freiheit begabt. Also kann kein Mensch gezwungen werden, dem niedrigen, seiner Natur entsprechenden, Zwecke zu entsagen zu Gunsten eines höheren.

Sünde aber ist nur das, was gegen den Besitz Gottes, als des ewig zu Schauenden, sich richtet. Sünde ist ja eine Übertretung der Gebote Gottes, und diese Gebote haben keine andere Beziehung als die zum übernatürlichen Zwecke. Also kann für keinen Menschen dies eine Sünde sein, wenn er diesen höheren Zweck nicht will, sondern vielmehr beim niedrigeren, der seiner Natur mehr entsprechen soll, stehen bleibt. Ein solcher Mensch mag ein Thor, er mag, sagen wir einmal, närrisch sein, dafs er etwas so Hohes verschmäht. Aber von Sünde kann da nicht gesprochen werden. Wenn ein Betteljunge nun einmal nicht den Vorschlag des Königs annimmt, der ihn als seinen Sohn annehmen und zu seinem Nachfolger machen will, so mag man diesen Betteljungen, der lieber betteln als hoch in Ehren sein will, leichtsinnig finden; aber man wird nicht sagen, er thut damit Böses, wenn er von seinem Rechte, sich seinen Stand zu wählen, Gebrauch macht.

Die Sünde wird etwas vollauf Unmögliches, wenn sie blofs darin besteht, dafs man gegen ganz äufserliche Gebote angeht, welche nämlich die eigentliche Natur im Menschen nicht im mindesten betreffen. Man möge nicht einwenden, Gott habe von Anfang an den Menschen zu solch hohem Zwecke erhoben; thatsächlich habe der Mensch nie einen andern gehabt und deshalb bestehe die Verpflichtung, sich dem so ausgesprochenen Willen Gottes anzubequemen. Mag das Wasser im Meere auch beständig vom Monde angezogen werden und so sich zur Flut erheben, mag es nie anders gewesen sein; dem Wasser bleibt doch die Natur, hinabzufliefsen und nicht sich zu erheben. Deshalb ist ein solcher Vorgang, und wäre er auch stets ein thatsächlicher gewesen, immer gegen die Natur des Wassers oder, sagen wir, über dieselbe hinaus. Er ist gegen die Natur des Wassers, wenn letzteres an sich betrachtet wird. Er ist darüber hinaus, wenn man berücksichtigt, dafs das Wasser damit höheren Ursachen in der Natur dient; was ja seinem Wesen nach ihm gleichfalls zukommt, nämlich zum Besten des Ganzen höheren Ursachen zu dienen.

Möchte also auch eine solche Erhebung der menschlichen Natur immer etwas Thatsächliches gewesen sein; so bleibt doch der natürliche Zweck der dieser Natur eigens entsprechende und wäre mit Rücksicht auf diese Natur allein die Erhebung zu einem höheren Zwecke Zwang, obgleich vielleicht das Beste des Ganzen damit gefördert würde. Dafs aber ein freies Geschöpf sich dem Zwange nicht unterwirft, dies kann keine Sünde sein. Man mufs auch nicht Gott als den absoluten

Herrn alles Seins hier herbeiziehen. Denn Gott ist nicht so Herr alles Seins, dafs er dabei sich selbst verleugnete. Er hat die menschliche Natur mit Freiheit begabt, so dafs ihr Wesen es mit sich bringt, frei zu sein; also kann Er nicht gegen seine eigene Absicht, nicht gegen sein eigen Werk handeln, indem Er von dieser Freiheit absieht und die Grundlage der ganzen menschlichen Natur verändert. Er selber würde dann Urheber der Sünde sein dadurch, dafs Er die Freiheit gibt, und dabei, will man sie im einschneidendsten Falle, in der Zweckbestimmung, benützen, dies verbietet.

Den entscheidendsten Punkt aber nach dieser Seite hin bringt Thomas zur Sprache in Übereinstimmung mit Augustin, Gregor d. Gr. und Damascenus. „Die Sünde besteht darin", so heifst es diesbezüglich, „dafs sie gegen die Natur des vernünftigen Wesens oder aufserhalb derselben ist" (peccatum est praeter naturam). Damit steht in Verbindung der andere Ausspruch: Finis non cadit sub electione; „der Zweck ist nicht Gegenstand der freien Auswahl"; natürlich jener Zweck, der mit der Natur selber gegeben erscheint und sonach der naturgemäfs notwendige Ausgangspunkt aller freien Wahl, die Grundlage selber der Natur ist. Wähle ich doch eben, damit ich die Mittel finde, um zum vorgesetzten Zwecke zu gelangen. Also die Sünde ist in erster Linie gegen die eigene Natur; und da eben die eigene Natur beseligt werden soll, ist sie gegen die Seligkeit. Selbstverständlich ist dann es eben die Natur selber, welche irgendwie die Beziehung hat zur Seligkeit. Erklären wir das genauer.

Worin besteht der mit der Natur und deren Kräften gegebene Zweck? Darin dafs der Wille sich auf alles Gute, auf das Gute im allgemeinen, und nicht auf ein einzelnes, besonderes Gut richtet; möchte dieses Gut auch Gott selber sein. Der Wille will unterschiedslos alles Gute. Er hat das Vermögen, nichts was gut ist, von sich auszuschliefsen; wie z. B. das Wasser es von seiner Natur ausschliefst, sich selbst überlassen nach oben zu fliefsen. Sünde ist alles, was gegen dieses Vermögen der Natur sich vollzieht. Es ist Sünde, wenn ich so dem Gelde anhange, dafs ich mich seinetwegen abwende von allem andern Guten. Es ist Sünde, wenn ich so der Rachsucht anhange, dafs ich nach ihr allein bemesse alles, was ich thue und begehre. Es ist Sünde, wenn ich so eine Person liebe, dafs ich um ihretwillen mich aller Pein und Plage aussetze. Es ist dies Sünde, d. h. etwas zu Sühnendes, gegenüber der Natur. Es ist Schuld gegenüber der menschlichen Natur in mir, der ich es kraft der Vernunft

schulde, dafs ich den Weg nicht versperre zu allem möglichen Guten. Die Vernunft sagt, dafs alles, was mich umgibt, dienen soll, dafs es nur ein bestimmbares Vermögen seinem Wesen nach ist gegenüber dem letzten Endzwecke. Mag ich auch diesen letzten nicht kennen, worin positiv sein Wesen ist, so weifs ich doch durch die Vernunft, dafs keines der begrenzten Güter fähig ist, meine Natur mit ihrem Drange nach allem, nach dem Unendlichen zu befriedigen. Also ist es frei gewollte, bewufste Sünde, es ist eine Schuld gegenüber dieser Stimme meiner Natur, wenn ich trotzdem ein sichtbares Gut als meinen letzten Endzweck betrachte, dem ich diene, während doch, seiner und meiner Natur gemäfs, gerade dieses Gut dienen müfste meinem Wohle.

Darin besteht die Sünde. Sie richtet sich nicht, wie Dionysius treffend betont, direkt gegen Gott, „denn Gott steht zu nichts im Gegensatze." Sie richtet sich gegen das eigene Vermögen. Was ich kann, dem entspreche ich nicht. Es braucht nicht das mindeste Übernatürliche geoffenbart zu sein; dies liegt in der Natur, dafs ich das Vermögen habe für Endloses, dafs ich nie zufrieden bin, mag ich auch ein Krösus oder ein Salomo sein. Dem entgegen handle ich und handle ich bewufst. Die Offenbarung stellt nicht Sünden her. Sie heilt dieselben, indem sie dieselben zuvörderst klar zeigt und dann die Kraft gibt, ihrer los zu werden. Es ist unklug, fortwährend mit Gegensätzen zu kommen, die nicht existieren; Lasten hinzustellen, die keine sind. Kein incommodum sind die Gebote Gottes und der Kirche, kein Feind der Freiheit ist die Kraft Gottes; dies alles ist Heilmittel gegen Schäden, die vorangegangen sind. Den übernatürlichen Zweck hat der Mensch, mag er wollen oder nicht, sowie er, mag er wollen oder nicht, seine menschliche Natur hat. Die Offenbarung gibt nur die Mittel, um solchen Zweck zu erreichen, und ist so in Wahrheit die Vollendung der Natur und nicht der Stein des Anstofses für dieselbe.

Von diesem Standpunkte aus mufs die Sünde betrachtet werden, damit sie in ihrer ganzen Abscheulichkeit und Verderblichkeit erscheine, wie wir uns eine solche nur eben vorstellen können. All' unser Vorstellen von dem Verderben der Sünde bleibt doch hinter der Wahrheit unendlich weit zurück. Der Sünder hat das Vermögen, alles zu besitzen; und er wirft, soweit es an ihm liegt, solches unermefsliche Vermögen von sich, damit er einem engbegrenzten Gute anhange. Indem er gegen das seiner Natur innewohnende Vermögen, alles zu besitzen und Unendliches zu geniefsen, sich vergeht, beleidigt er Gott, der allein in seinem Einzelsein das Allgut ist und somit allein den

Willen des Menschen füllen kann. Der Sünder verschliefst sich gegen die Fülle seines eigenen Vermögens, damit er einem schwachen Schatten nachlaufen und sich an selben hängen kann. Das Vermögen aber bleibt im Sünder, sowie ihm die menschliche Natur bleibt; und so schafft der Sünder in sich selbst jenen Kampf, jenen Gegensatz, der in Ewigkeit nicht vergehen kann. Er hat das Vermögen, in keinem der sichtbaren, begrenzten Güter seine Ruhe zu finden; und siehe, trotzdem wollte er sein Herz an ein solches Gut thatsächlich hängen. Dies ist der Zwiespalt im Sünder, den niemand mehr heilen kann, als jener, dessen Liebe die Allmacht ist, der die Herzen, der den Willen im Menschen zu leiten versteht. Mit der Sünde hängt eng zusammen die Gnadenkraft.

DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

II.

Die Richtigkeit oder Wahrheit der Lehre des hl. Thomas.

[1]„Obgleich die Form, insofern sie Form ist, oder als Form keine Ursache hat, so hat sie jedoch bezüglich des Seins eine wirkende Ursache. Und insofern sie im Sein gründet, hat sie auch die Materie zu ihrer Ursache. Und obgleich die Materie rücksichtlich des Materie-seins keine Ursache hat, so bildet doch

[1] libr. 1. de causis tr. 2, cap. 11. pag. 540. Licet forma, secundum id quod est, causam non habet, tamen secundum esse in effectu causam habet efficientem. Et secundum quod fundatur in esse causam habet materiam. Et licet materia, secundum id quod est, non habet causam, tamen secundum esse in effectu causam habet formam. Et ut efficiatur in effectu, causam habet efficientem.

in Betreff des Existirens der Materie die Form deren Ursache. Damit sie wirklich zur Existenz gelange, bedarf sie überdies noch einer wirkenden Ursache."[1] Quod omnibus esse accidat, et solus Deus per seipsum sit, sic probatur. Omne quod est, creatum est. Omne creatum ante se causam habet. Omne quod sui esse causam habet, secundum esse dependens est ad causam et esse non habet a seipso. Ergo illud, quod est, et quod creatum est, esse habet ab Alio, et secundum quod est esse non habet. Cui autem convenit aliquid habere ex dependentia ad Aliud, et non convenit ei secundum seipsum, et secundum id quod est, per accidens convenit, secundum quod per accidens opponitur ei, quod est secundum ipsum vel per se. Omni ergo creato convenit esse per accidens et non secundum ipsum sive secundum quod est. Vult enim Aristot. 1° posterior. quod hoc convenit secundum ipsum, cuius illud, cui convenit, tota sufficiens et sola causa est sicut triangulo rectilineo convenit tres angulos habere aequales duobus rectis. Illud, quod est et creatum est, ante se „non esse" habet, et negative, quia nihil est, et privative, quia potentia est et non actu. Si ergo esse suum, quo in effectu est, haberet secundum ipsum et per se oporteret, quod radicaretur in ipso, secundum quod ipsum reducitur ad sui originem. Non autem habet ante se, nisi ad nihil esse et potentia esse. Vel ergo radicaretur in eo secundum quod ex nihilo est, aut secundum quod potentia est. Si primo modo, tunc esse in effectu conveniret alicui, secundum quod ex nihilo est secundum ipsum h. e. inquantum ex nihilo est. Quod esse non potest nec etiam intelligi, quia secundum quod est ex nihilo nihil est. Et sequeretur, quod secundum idem res esset in effectu et nihil, quod abhorret intellectus. Si autem radicaretur in ipso, secundum quod potentiâ est, hoc stare non potest. Quia secundum quod potentiâ est, non est in effectu. Secundum esse autem et secundum principium ipsius esse, est in effectu. Et sic secundum idem per se et secundum ipsum et esset in effectu

[1] Summa 1. p. tr. 4. q. 19. mbr. 3. pag. 70.

et non esset in effectu, quod stare non potest. Relinquitur ergo, quod esse, non convenit ei secundum id, quod est, sed ex dependentia ad Alterum, quod est fons esse et principium. — In Deo autem opposito modo se habet. Esse enim divinum ante se non habuit „non esse“, nec in potentia est ad aliquid vel fuit; sed est in eo idem id, „quod est“ et „esse.“ Et ideo non convenit Ei per Aliud, sed secundum seipsum. Et hoc est, quod dicit Hilarius libr. 7° de Trinit., quod esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas, eo quod convenit Ei secundum id „quod est.“ Nulli autem alii secundum id „quod est“ convenire potest, quia nihil aliorum, secundum nihil quod est, nullo modo in potentia est, et nihil aliorum est semper, ita quod esse suum, non esse non praecesserit.“ In dieser Argumentation, die in Form zweier Einwürfe dargelegt wird, bemerkt Albertus Magnus in der Solutio: „istae rationes (argumentationis) de necessitate procedunt, et sicut in philosophicis diximus, ubi de primo principio locuti sumus, trahuntur ab Aristotele in quadam epistola de principio universi esse, et Avicenna in metaphysica sua, ubi loquitur de primo principio.“ Auf den zweiten Einwurf antwortet Albert der Grofse daselbst:[1] „Wenn man sagt: „der Mensch ist ein Tier,“ so geschieht die Aussage per se, und wesentlich (in quid). Ebenso wenn man sagt: „das Tier ist eine Substanz. Sagt man aber: „die Substanz ist ein Seiendes (ens), so ist diese Aussage weder per se, noch wesentlich (in quid) wie Avicenna und Algazel behaupten. Denn das wird von der Substanz nicht als Gattung, oder als Differenz, noch auch als Potenz derselben oder als Akt ausgesagt, sondern als

[1] l. c. ad 2um Cum dicitur: homo est animal, praedicatio est per se et in quid. Similiter si dicitur animal est substantia. Cum autem dicitur: substantia est ens, praedicatio non est per se, nec in quid, ut dicunt Avicenna et Algazel. Esse enim non praedicatur de substantia ut genus vel differentia, nec ut potentia ejus, nec ut actus; sed praedicatur ut creatum primum ab alio participatum. Ex quo sequitur de necessitate, quod esse accidit omni rei, quod est et quod creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est, de quo praedicatur.

das erste Geschaffene und von einem Andern durch Anteilnahme Aufgenommene (ab alio participatum). Daraus folgt mit Notwendigkeit, dafs das Sein jedem Dinge, das ist und das geschaffen wurde, zufällt (quod accidat) und dafs es weder Gattung, noch Differenz, noch Potenz, noch Akt ist von dem, von welchem es ausgesagt wird.[1] Das absolut Notwendige hat das Sein und das was es ist, auf identische Weise (id quod necesse est esse idem habet esse quod ipsum est). Würde es dies nicht auf identische Weise besitzen, so müfste folgen, dafs das Sein desselben von einem Andern abhinge, von dem, als seiner Ursache, es wäre. Es wurde indessen schon bewiesen, dafs das Sein, bezüglich dessen man frägt, „ob Etwas" sei (an est), eine Ursache hat. Das Erste aber kennt keine Ursache. Dasjenige, in dem das Sein verursacht ist, hat folgerichtig das Sein als ein Zufälliges. Dasjenige aber, welches das Sein auf substantielle Art besitzt, hat dieses Sein nicht als etwas Zufälliges. Daraus folgt, dafs im Ersten, das notwendig ist, das Sein und das was ist (esse et quod est) identisch sind." Über die Wesenheit des Accidens äufsert sich Albert der Grofse irgendwo:[2] „Esse nunquam separatur ab ente. Sed esse est actus entis et actus essentiae. Unde si essentiam secundum se accipiamus, secundum intellectum adhuc essentia est. Esse, quo essentia est id quod est intelligitur in accidente secundum se. Et de hoc non intelligit Philosophus, quod ejus esse est inesse. Sed potius hoc constituitur ex principiis suae essentiae et suae quidditatis." Jedes Ding hängt in Betreff seiner Existenz vom Schöpfer ab."[3]

[1] libr. 1. de causis cap. 10. Id quod est necesse esse, idem habet esse, quod ipsum est. Si enim non haberet idem sequeretur, quod esse suum penderet ad aliud, a quo esset secundum causam. Jam enim probatum est, quod esse, de quo quaeritur: „an est," causam habet. Primum autem non habet causam. In quo causatum est esse, sequitur, quod illi aliquo modo accidat esse. Et illud, quod substantialiter habet esse, hoc esse non est accidens sibi. Relinquitur ergo, quod in Primo, quod est necesse esse, idem sit esse, quod est. cfr. Summa: 1. p. tr. 4 q. 20. mbr. 3. ad 1um pag. 78.

[2] 4. dist. 12. a. 16. pag. 185.

[3] cfr. Summa: 1. p. tr. 14. q. 56. a. unic. pag. 316.

Wir schliefsen unsere Citate aus Albertus Magnus mit folgender Stelle.[1] „In principiis, etiam substantiae, non potest esse simplicitas, quia, licet ex aliis principiis substantiae non componantur, tamen „aliud“ habent hoc „quod sunt“, et „aliud“, „quo“ principia substantiae sunt. Hoc enim „quod sunt“ res quaedam et substantiae sunt, quia ex „non substantiis“ non fit substantia, ut dicit Philosophus. Eo autem „quo“ principia substantiae sunt, utrumque principiorum dependentiam habent ad Alterum.“[2] Sola relatio ad causam efficientem non facit eis (reb. creatis) compositionem, sed hoc quod relinquitur in eis ex tali exitu in esse.“

Diese wenigen Texte reichen hin, um die Anschauung kennen zu lernen, welche Albert der Grofse in der Frage über den Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe offen vertreten hat. Gleich dem Doctor Angelicus lehrt auch Albertus Magnus, das Sein, die Existenz bilde der Wesenheit gegenüber ein Zufälliges, ein Accidens. Die Existenz gehört somit, nach Albert dem Grofsen, nicht zur Wesenheit, ist nicht ein konstitutiver Teil derselben, folglich real von ihr unterschieden. Die Wesenheit hat ihre eigenen Principien, wodurch sie das ist, was sie ist. Soll sie jedoch nicht blofs ein Etwas, ein Ding, eine Wesenheit, sondern eine existierende Wesenheit werden oder sein, dann genügen dazu ihre konstitutiven Principien nicht. Denn das Sein, die Existenz, liegt aufserhalb dieser Principien. Daher kann das Sein nur durch eine wirkende Ursache der Wesenheit mitgeteilt werden. Das Mensch- sein oder Tier- sein, bemerkt Albert der Grofse, hat ein Wesen ganz gewifs nicht (pro certo non) von einem Andern. Denn der Mensch ist Mensch und das Tier ist Tier, gleichviel ob sie in der Wirklichkeit existieren oder nicht. Das Wirklichsein oder Existieren hingegen hat das Wesen nicht aus sich, sondern vom ersten Sein, von welchem jedes Sein stammt. Dasjenige, was existiert, hat das Sein von einem Andern.

---

[1] Summa 1. p. tr. 4. q. 20. membr. 2.

[2] 1. dist. 8. a. 24.

Folglich besitzt das, was ist, die Existenz auf zufällige Art. Der Grund davon ist, weil es das Sein von einem Andern hat.

Ein anderer mit S. Thomas gleichzeitig lebender Gelehrter, den auch die Herausgeber der neuen Auflage der Werke des hl. Bonaventura sehr häufig citieren, ist Peter von Tarantaise, der als Innocenz V. den päpstlichen Stuhl bestieg. Im Verzeichnisse der Pariser Magistri bei Denifle erscheint dieser Autor als der 17. Magister aus dem Prediger-Orden, während Thomas von Aquin als 14. aufgezählt wird.[1] Wir nennen diesen Gelehrten einen Zeitgenossen des englischen Lehrers, denn auf einem Generalkapitel des Ordens im Jahre 1259 finden wir unter den fünf Magistri der Theologie: Albert den Grofsen, Thomas von Aquin und Petrus de Tarantasia.[2] Wir wollen nun die Ansicht dieses letztgenannten Magisters der Pariser Universität in unserer Frage kennen lernen. Wir entnehmen die Lehre dieses Autors den Büchern über die Sentenzen des Lombarden der Tolosaner Ausgabe von 1652.

Peter von Tarantaise schreibt:[3] „Das Sein oder das qui est kann man in zweifacher Weise verstehen, entweder schlechthin und absolut, oder in strengster Bedeutung d. h. ohne ein Hinzugefügtes. In ersterer Fassung ist es Gott nicht „eigentümlich", hingegen aber in letzterer, denn in Gott allein wird das Sein nicht durch ein Beigegebenes beschränkt und determiniert, weil alles, was in ihm ist, im strengsten Sinne sein Dasein ausmacht. In allen übrigen Dingen verhält es sich anders.[4] Das Sein formell genommen ist nicht durch ein

[1] cfr. Denifle: Archiv für Litteratur- und Kircheng. Seite 206 Sonderabdr. Seite 42.

[2] cfr. Denifle. l. c. Seite 177 oder Sonderabdr. Seite 13.

[3] Esse sive qui est potest dupliciter accipi. Vel simpliciter et absolute; sic non est Deo proprium. Vel cum praecisione, i. e. nullo addito; sic est proprium Deo, quia in solo Deo esse non contrahitur et determinatur per aliquid additum, quia totum quod in ipso est, est esse suum praecisissimum. In aliis vero rebus aliter est. (1. dist. 8. q. 1. a. 1. ad opp.)

[4] Esse non est per aliud formaliter, est tamen per aliud efficienter. (ib. a. 2. ad 2um.)

Anderes, wohl aber im Hinblicke auf eine wirksame Ursache.[1] Die Wahrheit wird auch in dem Sinne aufgefafst, als sie einer Vermischung entgegengesetzt ist. In diesem Sinne ist die Wahrheit Gott „eigentümlich,“ denn in seinem Dasein findet sich weder eine Mischung noch ein Mangel.[2] Zusammengesetzt wird ein Ding in zweifacher Weise genannt: entweder aus andern, wie z. B. das Ganze aus Teilen; oder mit andern, wie z. B. ein Teil mit einem andern, oder das Accidens mit dem Subjekte. Indes kann auch dies in doppelter Weise geschehen: entweder so, dafs das eine mit dem andern zusammengesetzt wird, indem es gleichsam der Zeit oder der Natur nach schon existiert, wie z. B. die Form mit der Materie, die Differenz mit der Gattung, das Accidens mit dem Subjekte; oder so, dafs das andere, gleichsam später, mit dem einen sich zusammensetzt, wie z. B. die Form mit der ersten Materie, oder der Seinsakt mit dem Seienden, das Accidens mit dem Subjekte. Alles was auf irgend eine dieser Arten zusammensetzbar ist, ist in einer, gewissen Hinsicht möglich.[3] Gott ist nicht in der Gattung Substanz enthalten, denn in jedem Wesen dieser Art unterscheidet sich die Quiddität von ihrem Dasein. Die Natur der Gattung nämlich die Quiddität, hat kein aktuelles Sein

[1] Veritas etiam accipitur prout opponitur permixtioni. Et sic veritas propria est Deo, quia in suo esse nihil permixtionis aut defectus admixtum est (ib. q. 2. a. 1).

[2] Compositum aliquid potest dici dupliciter; vel quia componitur ex aliis, ut totum ex partibus; vel quia componitur cum aliis, ut pars una componitur alteri, vel accidens subjecto. Et hoc dupliciter: vel quia ipsum componitur alteri, quasi tempore et natura praeexistenti, ut forma materiae, et differentia generi, et accidens subjecto; vel quia alterum, quasi posterius alteri componitur, sicut materiae primae forma, vel enti actus essendi, et subjecto accidens: Omne vero, quod aliquo modorum istorum componibile est, aliquo modo possibile est. (ib. q. 5. a. 1.)

[3] Deus non est in genere substantiae, quia in omni tali differunt quidditas sua et suum esse. Nam natura generis, quae est quidditas, non habet esse actuale nisi per hoc, quod suscipitur in aliquo particulari. Et ideo multiplicatur in particularibus secundum esse, licet ratio quidditatis eadem maneat. (ib. a. 2.)

aufser dadurch, dafs sie in einem Partikulären aufgenommen, und darum in dem Particulären dem Sein nach vervielfältigt wird, obgleich der Begriff der Quiddität derselbe bleibt.[1] Die Frage ob irgend eine Kreatur einfach sei, verneint der Autor ebenfalls, indem er sagt, jedes vollkommene Seiende (vom Geschöpfe ist die Rede) sei zusammengesetzt aus „einem andern" und „einem andern", wenigstens aus der Quiddität und dem Sein. Jn der Kreatur finde sich eine mehrfache Zusammensetzung, aus Gattung und Differenz; diese gehöre der gemeinsamen Natur an. Eine zweite bestehe aus dem was ist (ex quod est) und dem Sein. Diese komme jedem singulären Seienden zu.[2] Einige sagen, die Seele sei zusammengesetzt aus dem „quod est" und dem „Sein" d. h. aus der Quiddität und dessen aktuellem Sein, welches das Ding von Gott hat. Weil die Quiddität jenes Sein von einem andern hat, steht sie im Verhältnis der Potenz sowohl zum Sein selber, als auch zu dem, von welchem sie jenes Sein hat. Ihr Sein aber ist der Akt. Daher ist sie zusammengesetzt aus Potenz und Akt. In den zusammengesetzten Dingen

[1] Omne quidem ens (creatum) completum componitur ex alio et alio, saltem ex sua quidditate et suo esse. (ib. q. 6. a. 1.)

In creaturis multiplex compositio reperitur. Una ex genere et differentia, quae est compositio naturae communis; altera ex quod est et esse, quae est compositio cujuscunque entis singularis (ib. ad 4um).

[2] Alii vero dicunt eam (animam) compositam ex quod est et esse, i. e. quidditate rei et esse ejus actuali, quod habet a Deo. Unde cum habeat illud ab alio, respectu ipsius esse, et respectu ejus a quo habet illud, est in potentia. Esse vero suum est actus. Unde est ibi compositio ex potentia et actu. In compositis quidem quo est dupliciter potest accipi: scilicet forma, sive sit forma partis, sive totius; vel actus formae scilicet actus essendi, seu esse, sicut quo creditur est actus credendi. In simplicibus vero quo est solummodo dicitur actus essendi. In ipso vero quod est duo est reperire secundum rationem (quae differunt ratione non re) ex quibus constat ejus definitio. Aliquid per modum generis, scilicet naturam ipsam communem, ut intellectuale, aliquid per modum differentiae, scilicet limitationem naturae, ut gradum intellectualitatis. Actus enim existendi secundum Avicennam (8° metaph.) non debet poni in definitione aliqua proprie sumpta, quia res ejusdem naturae differunt per esse, quamvis conveniant in definitione.

kann man das, wodurch etwas ist, das quo est, in doppelter Weise fassen: Als Form nämlich, sei sie nun Form des Teils, oder des Ganzen; oder als Akt der Form, nämlich als Seinsakt oder Sein, gleichwie z. B. das, wodurch etwas geglaubt wird, Glaubensakt heifst. In den einfachen Dingen jedoch bedeutet das, wodurch sie sind, das quo est, nur den Seinsakt. Bezüglich dessen, was ist, das quod est, findet man in jenen Dingen, die dem Verstande nach, nicht aber sachlich sich unterscheiden, gemäfs unserer Auffassung ein Zweifaches, woraus die Definition besteht. Das eine verhält sich wie die Gattung, und dies ist die gemeinsame Natur selber, wie z. B. das Intellektuelle; das andere hingegen wie die Differenz, und dies ist die Beschränkung der Natur z. B. auf einen bestimmten Grad der Intellektualität. Den Seinsakt darf man nach Avicenna nicht in die Definition setzen, wenn man die Definition im eigentlichen Sinne nimmt, denn die Dinge, welche derselben Natur angehören, unterscheiden sich durch das Sein, obgleich sie in der Definition übereinkommen. [1]„Ein Accidens nennt man gemeinhin auch das, was von anderswoher kommt, nicht blofs dasjenige, was im eigentlichen Sinne dem vollendeten Subjekte zufällt. Das Sein hat eine zweifache Bedeutung. Entweder besagt es einen Habitus oder ersten Akt; in diesem Sinne ist das Sein jedes Dinges identisch mit der Wesenheit. In diesem Sinne ist das Sein der Materie identisch mit der Materie selber, das Sein der Form identisch mit der Form, das Sein des Kompositum identisch mit dem Kompositum. Oder das Sein bedeutet den zweiten Akt, und in dieser Bedeutung ist es ein

[1] Accidens dicitur hic communiter, quidquid aliunde accidit, non proprie quod subjecto completo accidit. Esse dupliciter dicitur. Vel ut habitus, seu ut actus primus, et sic esse cujuslibet rei est idem quod essentia ejus. Unde esse materiae est idem quod ipsa materia, esse formae est ipsa forma, esse compositi, ipsum compositnm. Vel ut actus secundus; sic est accidens essentiae in rebus creatis dico. Et hoc verum est quando esse dicitur simpliciter, ut homo est. Quando vero praedicatur esse cum determinatione, ut homo est animal, vel homo est albus, tunc esse significat inexistentiam praedicati in subjecto, sive substantialem sive accidentalem. (ib. in expos. literae.)

Accidens der Wesenheit, in den geschaffenen Dingen natürlich. Dies hat seine volle Richtigkeit, wenn man damit das Sein schlechthin meint, z. B. der Mensch ist. Wird dieses Sein jedoch mit einer Bestimmung ausgesagt, z. B. der Mensch ist ein Tier (animal) oder der Mensch ist weifs, dann bedeutet das Sein, dafs das Prädikat im Subjekte enthalten sei, gleichviel ob dieses in substantieller oder accidenteller Weise geschieht."

Wir glauben die Anschauung des Peter von Tarantaise mit diesen Citaten aus seinen Sentenzen genügend gekennzeichnet zu haben und schliefsen darum unsere Untersuchung hierüber mit folgender Stelle ab:[1] „Eine andere Ansicht geht dahin, dafs der geschaffene Geist (Engel) nur aus dem quod est und esse zusammengesetzt sei. Das quod est selber sei nicht zusammengesetzt sondern einfach. Daraus folge, dafs, obgleich in dem Zusammengesetzten, das quod est subsistiere, es dennoch nicht weder seine eigene Quiddität noch sein eigenes Dasein bilde. Der Mensch z. B. sei weder seine humanitas noch auch sein Dasein, oder das Sein des Menschen. In den geistigen Substanzen hingegen sei das quod est selber zwar die eigene Quiddität, jedoch nicht ihr Dasein. Denn in jedem Geschöpfe unterscheide sich die Quiddität und der Existenzakt. Infolge dessen könne man begreifen, was ein Mensch sei, obgleich man nicht wisse, dafs er in der Wirklichkeit existiere. Das quod

[1] Altera opinio dicit quod spiritus creatus compositus est ex quod est et esse tantum. Ipsum vero quod est non est compositum sed simplex. Unde quamvis in compositis ipsum quod est subsistens non sit sua quidditas, nec suum esse, ut homo non est humanitas, nec esse hominis, tamen in spiritualibus ipsum quod est est sua quidditas, sed non suum esse. In omni quippe creato differunt quidditas et actus existendi. Unde potest intelligi quid sit homo, non intellecto, quod sit actu. Ipsum ergo quod est non habet esse ex se, sed aliunde. Habet ergo se in potentia ad ipsum datorem ipsius esse et ad actum existendi, quod dator influit. Et sic dicitur compositum ex potentia et actu. (2. dist. 3. q. 1. a. 1.) — S. Augustinus materiam informem accipit largissime omne quod est in potentia ad actum. Et hoc modo non tantum materia corporalium, sed quidditas substantiarum spiritualium nomine materiae continetur. (1um.)

est habe daher sein Dasein nicht aus sich, sondern von anders woher. Es stehe daher im Verhältnis der Potenz in Bezug auf den Geber des Seins, wie auch bezüglich des Daseins, welches der Spender mitteilt. Aus diesem Grunde nenne man es zusammengesetzt aus Potenz und Akt. S. Augustin nimmt die informe Materie im weitesten Sinne, für alles nämlich, was in der Potenz zum Akte ist. In diesem Sinne ist auch die Substanz der geistigen Wesen unter dem Namen der Materie einbegriffen.[1]

Auch nach S. Bonaventura ist jedes Geschöpf zusammengesetzt, weil in jedem das quo est vom quod est sich unterscheidet. Die beiden unterscheiden sich aber, weil das quo est, das Sein, von einer äufseren Ursache stammt und von dieser abhängt.[2] Das Geschöpf hat seine Wesenheit durch seine innern konstitutiven Principien, das Sein aber hat es von einem Andern (aliunde). Darum steht das Sein in Bezug auf die Wesenheit im Verhältnisse eines Accidens. Nicht als wäre das Sein ein Accidens wie das Accidens, welches unter eine der 9 Kategorieen des Accidens fällt. Accidens wird das Sein genannt, weil und insofern es nicht zur Wesenheit gehört, vielmehr von ihr sich unterscheidet. Es ist nicht erlaubt hier an eine metaphysische oder logische Zusammensetzung zu denken wie z. B. die animalitas und rationalitas im Menschen. Denn keiner der Komponenten in dieser Zusammensetzung wird von den Doktoren je Accidens genannt. Was wir aber zunächst aus S. Bonaventura erhärten wollten, ist unsere Behauptung, die Wesenheit des Geschöpfes, als Wesenheit, habe ihren Grund nicht in einer äufseren Ursache, sondern in und durch

[1] Die Erklärung dieses Autors zu 1. dist. 19. q. 2. a. 2. „utrum nunc aeternatis sit ipsa aeternitas," stimmt so genau mit S. Thomas überein — nur ist sie bedeutend länger abgefafst, — dafs man den englischen Lehrer selber vor sich zu haben glaubt. Gleich S. Thomas lehrt auch Peter von Tarantaise, in den sichtbaren Kreaturen resp. zusammengesetzten, sei das Sein von dem, dessen Akt es ist unterschieden re et ratione successionis, in den einfachen Substanzen (Engeln) re quidem, sed non ratione successionis; in Gott hingegen non re, sed ratione tantum. cfr. dazu: 1. dist. 8. q. 3. a. 1.

[2] cfr. besonders 2. dist. 3. p. 1. a. 1. q. 1. c. pag. 88. seq.

sich selber; die Existens hingegen, von Gott der äufseren Ursache.

Wir könnten noch weiter Umschau halten unter den Zeitgenossen des hl. Thomas, sowie unter den Vorgängern des englischen Lehrers, allein wir wollen unsere Untersuchung vorläufig nicht zu weit ausdehnen. Auf Avicenna und Wilhelm von Auvergne hat P. Denifle in der früher von uns angezogenen Schrift ausdrücklich hingewiesen. P. Denifle selbst citiert mehrere Stellen aus diesen beiden Autoren. S. Thomas, wie auch Albert der Grofse berufen sich wiederholt auf Avicenna, was wir vorhin besonders aus Albertus Magnus nachgewiesen haben. Wir behalten uns vor, in einer spätern Zeit diese Frage über das Verhältnis der Wesenheit zu der Existenz in den Geschöpfen, sobald wir mehr Material aus den Autoren vor dem hl. Thomas gesammelt haben, geschichtlich so weit als möglich hinauf zu verfolgen. Soviel glauben wir indessen auch aus dem bisher Dargelegten bewiesen zu haben, dafs diese Frage, resp. diese reale Unterscheidung nicht erst gemacht worden ist von den Thomisten im Streite mit der Schule der Scotisten und anderer, oder nur von den Thomisten „im strengsten Sinne." Dafs Avicenna, Wilhelm von Auvergne, S. Bonaventura, Albert der Grofse, Peter de Tarantaise keine Gelegenheit hatten, der Schule der Scotisten gegenüber diesen Unterschied aufrecht zu erhalten, bedarf nicht eines näheren Nachweises.[1]

Auf dem Grundsatze, dafs die Wesenheit der Kreatur durch sich selber, nicht durch eine äufsere Ursache, Wesenheit sei, das Wesenheit-sein habe, dafs sie aber, um wirklich existierende Wesenheit zu werden oder zu sein, einer äufseren Ursache bedürfe, beruht in der That der reale Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz. Denn hat die Kreatur ihre Wesenheit, ihr Wesenheit-sein nicht von einer äufseren Ursache, die Existenz hingegen, das Existent-sein von einer äufsern Ursache,

[1] Es verrät recht mangelhafte Kenntnisse der Geschichte der Philosophie, wenn Autoren die Streitfrage über den Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen erst durch die Thomisten in Anregung bringen lassen.

dann können unmöglich beide real identisch sein. Hier greift aber auch andererseits das gröfste Mifsverständnis verwirrend ein und erschwert damit gar sehr die richtige Lösung der aufgeworfenen Frage. Da es sich nämlich in unserer Frage um den formellen, nicht um den wirksamen Grund handelt, so müssen wir untersuchen, in welchem Verhältnisse die Existenz zu der Wesenheit stehe. Dieses Verhältnis mufs sich nun folgendermafsen gestalten. Sind Wesenheit und Existenz real identisch, dann ist letztere entweder der bestimmbare, oder der bestimmende Teil, oder das von beiden genannten Teilen konstituierte Dritte. Der Mensch z. B. existiert also dann formell, weil er eine bestimmbare Materie und eine bestimmende Form hat; oder er existiert, weil er ein aus diesen beiden Teilen Zusammengesetztes bildet, d. h. weil er Mensch ist. Nun bestreitet selbst P. Kleutgen, dafs der Mensch deshalb existiere, weil er Mensch ist. Neben der Wesenheit eines Dinges gibt es in den sichtbaren Dingen noch das Individuationsprincip, in jedem Geschöpfe überhaupt die accidentia propria, seien es specifische oder individuelle. Sind vielleicht diese der formelle Grund, dafs die Wesenheit existiert? S. Thomas bestreitet es und P. Kleutgen erklärt ebenfalls, der Mensch existiere nicht deshalb, weil er dieser Mensch, z. B. Peter ist. Welcher formelle Grund bewirkt also dann, dafs das Geschöpf existiert? Die konstitutiven Teile sind es nicht, das Individuationsprincip, die accidentia propria sind es auch nicht; Gott kann niemals formeller Grund sein: somit bleibt nur ein accidens per accidens übrig, obgleich es der Wesenheit nicht nach Art eines Accidens zukommt.

P. Limb. bringt folgenden Einwurf vor:[1] Die Existenz, welche mit der realen Wesenheit identisch ist, ist nicht hervorgebracht. Denn die Wesenheit, als solche, mögen wir sie im Zustande der Möglichkeit oder der Realität betrachten, wird nicht durch eine wirksame Ursache konstituiert, durch welche sie hervorgebracht wird, sondern durch sich selbst, d. h. durch ihre eigenen innern

[1] l. c. Seite 66.

konstitutiven Principien. Gleichwie also die Wesenheit nicht durch eine äufsere wirksame Ursache, ebenso wird auch, wäre die Existenz in den geschaffenen Dingen von der Wesenheit nicht real unterschieden, die Existenz selber ohne äufsere wirksame Ursache existieren. Darum wäre sie nicht hervorgebracht. Diesbezüglich bemerkt darum der hl. Thomas:[1] „Es sei geradewegs gegen den Begriff des Geschaffen-seins (contra rationem facti), dafs die Wesenheit der Sache identisch sei mit der Existenz, da das subsistierende Sein eben nicht geschaffen ist."

Darauf erwidert nun P. Limb.: „dieses Argument ist richtig bezüglich jenes Wesens, dessen Existenz im Begriffe der Wesenheit liegt (ubi existentia est de ratione essentiae) und darum selber ihre eigene Natur ist (et sic ipsum esse est sua natura). Es ist jedoch falch, wo immer die Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, und diese letztere daher ein von einem Andern erhaltenes Dasein hat (habet esse acquisitum ab Alio). Was dann weiter in diesem Argumente folgt, ist mit sich selber im Widerspruch und eine Proposition steht der andern entgegen. Denn die Wesenheit betrachtet „im Zustande der Realität, praecise insofern sie Wesenheit ist," werde, so sagt das Argument, nicht konstituiert „durch eine wirksame, sie hervorbringende Ursache, sondern durch sich selber." Jedermann indessen sieht, dafs jegliche Wesenheit, „im Zustande der Realität" betrachtet, eine Ursache fordere (die göttliche natürlich ausgenommen), und dafs die Wesenheit „praecise in sofern sie Wesenheit ist", weder „im Zustande der Realität" genommen werde (considerari) noch auch eine Ursache fordere. „Ens ait S. Thomas,[2] non importat, habitudinem causae nisi formalis tantum vel inhaerentis vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit nisi ad ea, quae sunt actu. Nichtsdestoweniger wird diese Verwechslung, deren man sich im Antecedens schuldig gemacht hat, im Consequens zur Anwendung gebracht, aus welcher man dann unsere Ansicht als absurd hinstellt. „Also sagt der Objektant, wenn die Existenz

[1] 1. p. q. 7. a 2. ad 1um.
[2] 1. p. q. 5. a. 2. ad 2. cfr. de veritate q. 21. a. 2. ad 2um.

in den geschaffenen Dingen sich nicht real von der Wesenheit unterscheidet, so würde sie, gleichwie die Wesenheit nicht durch eine äufsere wirksame Ursache ist, auch ohne wirksame Ursache existieren. Allein welche Wesenheit, müssen wir bitten, ist denn nicht durch eine äufsere Ursache"? Etwa die Wesenheit „im Zustande der Realität" betrachtet, oder die Wesenheit „präcise insofern sie Wesenheit ist"? Die letztere versteht der Gegner, und damit ist das ganze Argument nichtig. Das bedeutet entweder: die Wesenheit, präcise insofern sie Wesenheit ist, ist nicht hervorgebracht, also existiert sie nicht; oder es bedeutet: die Wesenheit „im Zustande der Realität" betrachtet, ist hervorgebracht, folglich existiert sie. Beide Argumente zeigen, dafs unsere Ansicht die richtige ist, aber keine von beiden beweist das, was zu beweisen war, nämlich, dafs die Wesenheit „in den Zustand der Realität" gesetzt, und infolgedessen bewirkt und daher endlich, nach unserer Sentenz notwendig durch sich selber existierend, „ohne äufsere wirkende Ursache existiere," und somit die Existenz, falls sie von dieser sich nicht real unterscheidet, „nicht hervorgebracht sei." Was endlich aus S. Thomas angeführt wird, gehört keineswegs zu unserer Frage. Daselbst frägt S. Thomas, „ob etwas anderes als Gott, durch seine Wesenheit unendlich sein könne. Wenn jemand glauben sollte, dafs dies sein könne, da „Gottes Macht unendlich", sie darum auch „eine unendliche Wirkung" hervorzubringen imstande sei, so müsse man, sagt S. Thomas, einem solchen antworten: „dafs es gegen den Begriff des Geschaffenwerdens verstofse, d. h. im Widerspruch stehe mit der hervorgebrachten und geschaffenen Sache, nämlich: dafs die Wesenheit dieser Sache ihre igene Existenz ausmache, oder dafs sie nicht von einem Andern gemacht worden. Denn „das subsistierende Sein ist nicht ein geschaffenes. Die Antwort des hl. Thomas auf diesen Zweifel besagt also: Gott kann nicht etwas Unendliches schaffen oder hervorbringen. Denn was unendlich ist, ist ein subsistierendes Sein. Darum ist die Wesenheit desselben das Sein oder die Existenz selber. Was hingegen gemacht und geschaffen ist, das ist nicht ein subsistierendes

Sein, und dessen Wesenheit ist nicht dessen Sein oder Existenz, weil es von einem Andern ist. Folglich ist das Gewordene und Geschaffene nicht unendlich. So wahr das alles ist, ebenso sicher ist es nicht gegen unsere Sentenz, ja es berührt die angeregte Frage nicht im entferntesten (ne extremis quidem digitis attingunt)." Soweit der Herr Autor.

P. Limb. gesteht also zu, der Satz: „die mit der Wesenheit real identische Existenz ist nicht hervorgebracht" habe seine volle Richtigkeit bezüglich jenes Dinges, dessen Existenz im Begriffe der Wesenheit liegt, dessen Existenz die eigene Wesenheit oder Natur selber ist. Diese letztern Worte können nur den Sinn haben, dafs in jenem Dinge die Wesenheit real identisch ist mit der Existenz. So fassen der hl. Thomas und die Scholastiker die Worte: „esse est sua natura." Da nun nach allgemeiner Übereinstimmung, der auch P. Limb. Beifall zollt,[1] bei dieser Frage von der wirklich existierenden Wesenheit der Dinge die Rede ist, nicht von der möglichen, auch nicht von der Wesenheit im rationellen oder specifischen Sinne gefafst, so gibt der Herr Autor die Richtigkeit der vorhin ausgesprochenen Behauptung zu in Betreff jenes existierenden Wesens, dessen Wesenheit real identisch ist mit der Existenz (ipsum esse est sua natura). Nun behauptet P. Limb. seinerseits, in jedem existierenden Geschöpfe sei die Wesenheit real identisch mit der Existenz. Folglich ist der Satz des Objektanten „wenn die Wesenheit real identisch ist mit der Existenz, sei die Existenz nicht geschaffen", nach selbsteigenem Geständnisse des P. Limb. vollkommen wahr. Alles, aufser Gott, ist aber thatsächlich geschaffen. Folglich ist in keinem Dinge, aufser in Gott, die Wesenheit real identisch mit der Existenz. Wir begreifen schlechterdings nicht, wie so P. Limb. auf der einen Seite die Lehre des hl. Thomas und der Thomisten bekämpft, während er sie auf der andern Seite selber als richtig vorträgt. Oder kommt hier vielleicht wieder die mögliche Wesenheit zum Vorschein? Um diese handelt

[1] l. c. Seite 8, 9.

es sich nicht, hat uns P. Limb. selber gesagt. Und es verhält sich thatsächlich also. Auch die Wesenheit und Existenz begrifflich aufgefafst, können hier nicht in Frage kommen, denn der Herr Autor selber schreibt: „ubi ipsum esse est sua natura". Nun lehrt P. Limb. fortwährend, besonders klar Seite 46, dafs die existierende Wesenheit ihre eigene Existenz sei (est suum esse). Der hl. Thomas hingegen sagt beständig: „nulla creatura est suum esse". Die Widersprüche, von welchen P. Limb. hier redet, sind also auf einer andern Seite zu suchen als bei den Thomisten.

Was der Herr Autor weiter sagt, der Satz: „bei realer Identität der Wesenheit und Existenz sei die Existenz unerschaffen," finde seine Richtigkeit nicht in Betreff jener Dinge, deren Existenz nicht im Begriffe der Wesenheit eingeschlossen, und daher von einem Andern mitgeteilt sei, ist unverfechtbar wahr. Allein den eigentlichen Grund dafür verschweigt P. Limb. auch hier wiederum. Im erstern Falle gibt der Herr Autor die Richtigkeit jenes Satzes unbedingt zu, weil die Existenz im Begriffe der Wesenheit liege, und darum die Existenz selber ihre eigene Wesenheit, d. h. real mit ihr identisch sei. Wie lautet nun, nach den Gesetzen der Logik, der kontradiktorische Gegensatz? Es kann nur heifsen: im letzteren Falle ist der oben citierte Satz unrichtig, weil die Existenz jener Dinge nicht im Begriffe der Wesenheit liegt, und darum die Existenz nicht ihre eigene Wesenheit, d. h. nicht real mit ihr identisch ist. Der Grund: atque haec „habet esse acquisitum ab alio" stützt sich auf den vorausgehenden, nämlich auf den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz. Fällt dieser, so stürzt auch der andere mit in den Abgrund. Das „esse ab alio" ist nur möglich, wenn das „esse non est sua natura", wie es im ersten Falle thatsächlich statt hat und von P. Limb. selber ausdrücklich hervorgehoben wird. Das „esse ab alio" ist, wie wir schon früher betont haben, nicht Grund, sondern eine notwendige Folge des realen Unterschiedes, gleichwie das „non esse ab alio" seinen Grund darin hat, dafs „ipsum esse est sua natura." P. Limb. bemerkt ferner, die Worte des

englischen Lehrers, „hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum“ gehöre gar nicht zur Sache, berühre unsere Frage nicht im geringsten. Wir erklären dem gegenüber, dafs, wenn diese Worte nicht zur Sache gehören, überhaupt nichts mehr, dafs in diesem Falle dann der ganze hl. Thomas nicht mehr zur Sache gehört. In der That! Der hl. Thomas frägt, ob Gott ein Unendliches schaffen könne? Der Heilige antwortet nein, denn ein Unendliches besagt, dafs es unerschaffen ist. Und warum? weil im Unendlichen die Existenz real identisch ist mit der Wesenheit. Das Unendliche ist esse subsistens. Wir zweifeln nicht, dafs P. Limb. aus den Werken des hl. Thomas sich mit dem Begriffe des: „esse subsistens“ vertraut gemacht hat. „Esse subsistens“ ist beim hl. Thomas identisch mit demjenigen: „cujus ipsum esse est sua natura.“ Merkwürdigerweise sagt P. Limb. ganz das nämliche und knüpft trotzdem daran die Behauptung: dieses gehöre nicht zur Sache, berühre unsere Frage nicht im mindesten. Im Unendlichen „ipsum esse est sua natura.“ Dieses Wesen hat infolgedessen die Existenz nicht ab alio,“ während jedes Geschöpf die Existens ab alio hat, wie P. Limb. selber bezeugt. Nichtsdestoweniger gehört alles dieses gar nicht zur Sache. Warum wird denn Gott ein „ens a se“ genannt? Wahrscheinlich weil er nicht „ens ab alio“ ist. Und warum ist Gott nicht ein „ens ab alio“? Weil Er ein „ens a se“ ist? Nein, jedermann wird antworten, weil Gott das Sein in sich hat, oder wie P. Limb. mit S. Thomas richtig bemerkt „ipsum esse est sua natura“, d. h. weil Existenz und Wesenheit in ihm real identisch sind. Und dies sollte nicht zur Sache gehören? ne extremis quidem digitis attingere? Wir sagen, Gott hat das Sein in sich uud nicht von einem Andern. Niemanden wird es beifallen, zu sagen: „Gott habe die Wesenheit in sich, und nicht von einem Andern.“ Ganz dasselbe sagen wir von der Kreatur. P. Limb. hebt ununterbrochen hervor, die Kreatur habe das Sein von einem Andern, darum existiere sie. Von der Wesenheit sagt der Herr Autor dieses nicht. Nun kommen die Thomisten und behaupten mit P. Limb., das Geschöpf habe

seine Existenz von einem Andern, nicht aber seine Wesenheit oder das Wesenheitsein. Alsbald ist P. Limb. zur Hand und beschuldigt sie eines Widerspruches. Capreolus macht die richtige Bemerkung, jeder, der behaupte, die Wesenheit, als Wesenheit, sei geschaffen, wisse nicht was er sagt.[1]

Wir wollen diesen angeblichen Widerspruch der Thomisten etwas genauer prüfen. Die Thomisten behaupten also, dafs die Wesenheit betrachtet „im Zustande der Realität,“ präcise insofern sie Wesenheit ist, nicht konstituiert werde, „durch eine wirksame, sie hervorbringende Ursache, sondern durch sich selber.“ Was begründet nun in diesem Satze einen Widerspruch? Jedermann sieht, antwortet P. Limb., dafs jede Wesenheit „im Zustande der Realität“ eine Ursache fordere (die göttliche Wesenheit ausgenommen), und dafs die Wesenheit „präcise insofern sie Wesenheit ist“, weder als „im Zustande der Realität“ in Betracht komme, noch eine Ursache fordere. — Der Herr Autor bringt hier offenbar die Wesenheit, „präcise insofern sie Wesenheit ist,“ in Gegensatz zu der Wesenheit „im Zustande der Realität.“ Was versteht nun P. Limb. unter der Wesenheit präcise ut essentia est? Ohne Zweifel die mögliche Wesenheit, oder die objektive Potenz. Von dieser also wird bemerkt und mit Recht, dafs sie weder als „im Zustande der Realität“ in Betracht komme, noch eine Ursache fordere. Allein wir fragen: konnte S. Thomas diese Wesenheit im Auge haben, als er schrieb:[2] „substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: nullius ergo substantiae creatae suum esse est sua substantia“? Diese Argumentation des englischen Lehrers hätte schlechterdings keinen Sinn. Es kann daher nur die reale Wesenheit, als Wesenheit, oder die Wesenheit „im Zustande der Realität“ von S. Thomas in diesem Ausspruche gemeint sein. Behauptet also P. Limb., jedermann sehe, dafs die Wesenheit in diesem Zustande eine Ursache fordere, so

[1] Capreolus in 1. dist. 8. 9. 1. Man vergleiche S. Th. Quodl. 8. q. 1. a. 1.

[2] contr. Gent. cap. 52. ratio 5a.



müssen wir bemerken, dafs in diesem Satze ein Sophisma liegt. Der hl. Thomas, Albert der Grofse, Bonaventura und die Thomisten überhaupt, unterscheiden diese Worte. Der Herr Autor identificiert die reale Wesenheit mit der existenten und weil die Wesenheit, um wirklich zu existieren, eine Ursache fordert, so mufs nach ihm auch die reale Wesenheit, als solche, d. h. insofern sie Wesenheit ist, eine wirkende Ursache fordern. Zudem trennt P. Limb. die Worte: die Wesenheit im Zustande der Realität präcise insofern sie Wesenheit ist. Nach den Thomisten heifst der Satz: die reale Wesenheit als Wesenheit; P. Limb. hingegen läfst sie sagen: die Wesenheit als reale. Das nennt man ein Sophisma, und dies um so mehr, als dem Herrn Autor real und aktuell identische Dinge sind. Die Ansicht des hl. Thomas, Bonaventura, Albert des Grofsen haben wir bereits früher kennen gelernt. Wenn die Existenz der Wesenheit als Accidens zukommt, der möglichen Wesenheit jedoch niemals zukommen kann, alles aber, was als Accidens in einem Dinge ist, doch ein reales Subjekt haben mufs, so folgt mit zwingender Notwendigkeit, dafs der Träger oder das Subjekt, in unserm Falle die Wesenheit, welcher das Dasein als Accidens zukommt, eine reale Wesenheit sein müsse. Hier jedoch kommt nicht die Wesenheit als reale, also formell unter diesem Gesichtspunkte, d. h. insofern sie real ist, in Betracht, sondern die reale Wesenheit, insofern sie Wesenheit ist. Die Wesenheit ist hier allerdings real, allein „in sensu specifico", nicht in sensu formali. Die geschöpfliche Wesenheit, als solche abstrahiert vom actu sein oder nicht actu sein, weil sie weder die Existenz in sich schliefst, wenn sie nicht actu, noch auch, wenn sie actu ist. Der Sache nach stimmt P. Kleutgen vollkommen mit den Thomisten überein, obgleich dieser Gelehrte sich scheut aus den dargelegten Principien die richtige Folgerung zu ziehen, nämlich: dafs Wesenheit und Existenz real unterschieden seien. P. Kleutgen selber schreibt:[1] „Peter ist nicht, weil er Mensch, noch weil er Peter ist. Er hat also das Dasein nicht infolge

[1] Philos. der Vorz. 2. B. 2. Aufl. n. 57. 3. Seite 60.

seiner Wesenheit, sondern weil diese seine Wesenheit, die auch nicht dasein könnte, von einem andern ins Dasein gesetzt worden ist.“ Von welcher Wesenheit nun spricht P. Kleutgen? Von der möglichen? Offenbar nicht. Also ist es die reale existente Wesenheit des Peter. Von dieser Wesenheit also sagt der Gelehrte: sie könnte auch nicht da sein. Könnte sie vielleicht auch nicht menschliche oder nicht die Wesenheit des Peter sein? Mit andern Worten: ist Gott der formelle Grund, dafs die Wesenheit im Peter eine menschliche, oder dafs sie die Wesenheit des Peter d. h. eine individuelle ist? Keineswegs. Der Herr Autor sagt mit Recht: diese Wesenheit des Peter könnte auch nicht dasein. P. Kleutgen spricht also von der Wesenheit, insofern sie eine existente, nicht aber, insofern sie eine Wesenheit, d. h. eine menschliche oder eine individuell menschliche ist. Und doch meint P. Keutgen, wie gesagt, nicht die mögliche, sondern die reale Wesenheit, wie sie im Peter ist. Die reale Wesenheit hat also nur das Existent-sein von einem andern, nicht aber das Wesenheit-sein. Dies lehrt uns übrigens P. Limburg selber.[1] „Id enim, quo homo vel equus formaliter existit, non est essentia hominis vel equi, sed utriusque existentia, qua a Deo recepta formaliter existunt.“ Was bedeutet dieses „qua a Deo recepta“? Offenbar die Existenz. Also der Herr Autor selber bekennt, dafs die Existenz von Gott mitgeteilt werde. Allein wem wird diese Existenz mitgeteilt? Jedenfalls dem „homo und equus“ infolge dessen (qua) auch die „essentia hominis et equi existit.“ Wird nicht auch die Wesenheit oder das Wesenheit-sein des „homo et equus“ von Gott mitgeteilt? Davon sagt uns P. Limb. nichts. Auf welcher Seite ist aber dann der Widerspruch zu finden?

Wir können also dem Capreolus nur beistimmen, wenn er sagt: Jeder, der behauptet, die Wesenheit als solche, oder insofern sie Wesenheit ist, sei geschaffen, der wisse nicht, was er rede. Nehmen wir einmal an, auch die Wesenheit, als solche, oder

[1] l. c. Seite 45.

das Wesenheit-sein der existenten Kreatur sei geschaffen. Die schöpferische Ursache aber ist bekanntlich eine freie, durch eigene Willensbestimmung angeregte. Was hindert also, dafs z. B. der Mensch als animal irrationale und das Tier als animal rationale existiere? Das hängt ja rein nur von Gottes freiem Willen ab. Man kann auch nicht sagen, das gehe nicht an, weil die mögliche Wesenheit, als causa exemplaris, nach welcher ein Ding geschaffen werde, hindernd im Wege stehe. Denn nach P. Limb. hat allerdings die Wesenheit als solche, d. h. im Sinne des Herrn Autor, die mögliche Wesenheit keine wirkende Ursache, die reale jedoch hat eine. In diesem Falle könnte Gott trotz des Hindernisses von Seite der möglichen Wesenheit, die reale doch bilden nach seinem Wohlgefallen. Allerdings hätten wir den Widerspruch, dafs in der realen wirklichen Wesenheit sich etwas findet, was nicht im Vorbilde war. Allein dieser Widerspruch folgt mit Notwendigkeit aus der Theorie des P. Limb. Dafür sind wir nicht verantwortlich.[1]

Bemerken wollen wir nur noch, dafs mit der Richtigkeit der Limburgschen Theorie alle unsere Wissenschaften eitel

[1] Das Verhältnis der Existenz zur Wesenheit ist nach S. Thomas folgendes. Eine Kreatur erhält von Gott das Dasein. Das erste, der erste terminus der göttlichen Wirksamkeit, ist demnach das Sein. Die formelle Wirkung dieses Seins kann nicht im Nichts, sie mufs in einem Subjekte ausgeübt werden. Dieses Subjekt ist zunächst die Form. Ist die Kreatur einfach, so ist die Form allein dieses Subjekt. In den zusammengesetzten Wesenheiten hingegen mufs die Form selber abermals eine formelle Wirkung ausüben. Da nun diese formelle Wirkung der Form selber, die Information ebensowenig im Nichts vor sich gehen kann, wie die formelle Wirkung des Seins, setzt auch die Form ein reales Subjekt voraus. Dieses reale Subjekt ist die erste Materie (materia prima). Dieser Vorgang ist gleichzeitig, aber doch andererseits nach einer bestimmten Ordnung eingerichtet. Nur wer leugnet, dafs die Existenz überhaupt das quo est, nicht das quod est bilde, kann von dieser Ordnung bei der Entstehung der Geschöpfe absehen. Allerdings kommt er dann über den reinen Akt (actus purus) nicht hinaus. Materie und Form sind daher nicht erst durch das Sein formell real. Durch das Sein sind sie aktuell.



Ding sind. Es steht nichts mehr fest, denn nichts mehr ist notwendig, alles zufällig, absolut vergänglich wie die Existenz der Geschöpfe, denn die Wesenheit der Kreaturen hängt in gleicher Weise von Gottes freiem Willen ab wie die Existenz derselben. Wir haben nur noch ein sicheres Wissen von der möglichen oder idealen Wesenheit, die reale kann sich ändern, so oft es Gott gefällt, sie ist und bleibt kontingent. Wie wir dann überhaupt noch zur Kenntnis der Wesenheit, selbst der idealen, ohne eingeborne Ideen gelangen können, das vermag die Theorie des P. Limb. uns nicht zu sagen. Die ganze Erkenntnistheorie des hl. Thomas wird umgestoſsen. Nach der Lehre des hl. Thomas müssen wir, um die Wesenheit der sichtbaren Dinge zu erkennen, von der Existenz, weil diese letztere materiell-individuell ist, abstrahieren.[1] Sind Wesenheit und Existenz, real identisch, d. h. ist Gott von beiden die wirkende Ursache, so können wir niemals von der Existenz abstrahieren. Wir haben also von der Kreatur keine direkte Kenntnis.

31° III. Argument des hl. Thomas: Die Wesenheit und Existenz sind in den Geschöpfen real unterschieden, denn die Existenz die, als solche, subsistent ist, kann nur als einzige da sein. Diese subsistente Existenz aber ist Gott; folglich unterscheidet sich in jeder Kreatur die Wesenheit real von der Existenz.

[2]„Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una; quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea, quae sunt hominis, vel quae sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa, quia eaedem differentiae, quae sunt constitutivae specierum,

[1] Nach der Lehre des hl. Thomas erkennen wir direkt nur das Allgemeine, das Singuläre hingegen indirekt. Die Existenz der Geschöpfe ist aber singulär. Folglich sind bei realer Identität der Wesenheit mit dem Dasein alle unsere Kenntnisse indirekte, was den Thatsachen widerspricht.

[2] 2. contr. Gent. cap. 52. ratio 2.

sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum, quod est esse, sit commune, sicut genus esse separatum per se subsistens, non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc, quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum, quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil praeter ipsum est suum esse."

Der hl. Thomas geht hier zunächst von der bekannten Wahrheit aus, dafs Gott das subsistente Sein ist. Wir müssen uns darum über den Begriff: „subsistent" genau orientieren. Diesbezüglich schreibt der englische Lehrer:[1] Substanz wird etwas in einem zweifachen Sinne genannt. Einmal bedeutet Substanz die Quiddität der Sache, welche durch die Definition angegeben wird. Demgemäfs sagen wir, dafs die Definition die Substanz der Sache bezeichne. Die Griechen nennen diese Substanz *ούσίαν*, wir können sie Wesenheit nennen. Ferner bedeutet Substanz auch das Subjekt oder Suppositum, welches in der Gattung der Substanz subsistiert. Und zwar kann dieses, im allgemeinen genommen, mit dem Namen benannt werden, welcher den Begriff bezeichnet (significante intentionem). In dieser Weise wird es Suppositum genannt. Man benennt es auch mit drei Namen, welche die Sache bezeichnen, nämlich: res naturae, Subsistenz und Hypostase, je nach der dreifachen Auffassung der Substanz. Existiert sie für sich und nicht in einem andern, so heifst sie Subsistenz; denn von jenen Dingen sagen wir, dafs sie subsistieren, welche nicht in einem andern, sondern in sich existieren. Untersteht sie einer gemeinsamen Natur, so wird sie res naturae genannt. So ist z. B. der Mensch (homo) eine res naturae. Untersteht sie den Accidenzen, so nennen wir sie Hypostase oder Substanz."[2] Der Unterschied der Namen: Wesenheit, Subsistenz und Substanz wird von der Bezeichnung der Akte genommen, von welchen diese Namen hergeleitet werden, nämlich: vom Sein, Subsistieren, und Unterstehen. Das Sein

[1] 1. p. q. 29. a. 2. c.
[2] 1. dist. 23. q. 1. a. 1. c. und ad 2um.

ist etwas Gemeinsames und bestimmt nicht einen Seinsmodus. Das Subsistieren hingegen besagt einen bestimmten Seinsmodus, insofern nämlich etwas ein Seiendes für sich ist, nicht wie das Accidens, in einem andern. Unterstehen aber ist soviel als unter Irgendetwas gestellt werden. Das Sein bedeutet das, was allen Gattungen gemeinsam ist; das Subsistieren aber und das Unterstehen bedeuten dasjenige, was dem ersten Prädikamente eigentümlich ist, nämlich: ein in sich kompletes Seiende. Daher sage ich, dafs Wesenheit dasjenige genannt wird, dessen Akt das Sein bildet; Subsistenz, dessen Akt das Subsistieren; Substanz, dessen Akt das Substare ist. Das Subsistieren kann nur aufgefafst werden als der Akt eines Dinges, welches subsistiert (also in concreto, ut quod subsistit) oder als das, wodurch das Ding subsistent ist (ut quo subsistit). Da nun das Subsistieren ein bestimmtes Sein bezeichnet, und die ganze Bestimmung des Seins auf die Form folgt, die den terminus bildet, so ist klar, dafs etwas durch die erste Form die in der Gattung der Substanz ist subsistent genannt wird. Fafst man aber die Substanz als dasjenige auf, was subsistiert, dann wird eigentlich dasjenige so genannt, in welchem „per prius“ eine Natur dieser Art gefunden wird, welche auf die schon genannte Weise existiert.“

ANALYSIS ACTUS CHARITATIS.

AUCTORE Dr. WAFFELAERT Prof. SEMINARII BRUGENSIS.

II.

Cum amare sit appetere bonum alicui, in uno eodemque amore necesse est esse duplex objectum diversimode amatum: nempe ens seu bonum cui aliquid appetimus seu amamus, et ipsum bonum quod eidem amamus seu appetimus. Et natura quidem prius est amare bonum seu ens cui aliud bonum appetimus, quam amare seu appetere bonum illi. Prius enim illud bonum, cui aliquid appetimus, amamus ut subsistens; alterum quod ei appetimus, amamus ut accidentale sive inhaerens (cf. 1ª, q. 60, art. 3, cum comment. Cajetani); et rursum prius amamus simpliciter et secundum se, alterum amamus solum alteri, et secundum quid seu in quantum amamus istud prius. Unde intelligitur in omni amore esse duplicem motum diversum in duplex objectum distinctum, adeoque duos diversos modos amandi, non tamen duos amores, quoniam duo illa objecta sunt subordinata, quorum unum uno modo, alterum altero modo, necessario simul in uno actu amoris attinguntur. Prior modus vocatur amor amicitiae, quoniam amici est simpliciter seu benevole diligere amicum, et ideo ei appetere bonum; unde etiam, merito abstrahendo a mutua dilectione, quam quidem notio amicitiae superaddit amori benevolentiae, non vero includit modus amandi de quo heic, vocatur idem modus amor benevolentiae. Alter modus, quo appetimus bonum alteri, vocatur amor concupiscentiae, quoniam illud bonum dicimur concupiscere, quod nobis vel alteri appetimus (Vid. 1ª 2ªe, q. 26, art. 3, cum comm. Cajet.).

Haec ampliorem expositionem merentur, quoniam magni sunt momenti, et potissimum quidem in ordine ad analysim actus charitatis theologicae. In hac explicatione praecipue ac fere unice amorem voluntatis prae oculis habebimus, tum quia amor Dei, et charitas theologica, circa quam versatur imprimis haec tractatio amor voluntatis est, tum quia passio amoris heic attendi non debet nisi in quantum analogice amori voluntatis declarando prodest, et relationem influxus ac subordinationis dicit ad voluntatem. Et profecto, motus benevolentiae, ut vel ipsum nomen indicat, non est nisi in voluntate; in appetitu autem sensitivo, concupiscibili, est analogice et improprie tantum. Attamen, haud inutile erit in antecessum indicare quomodo duplex ille motus, etiam motus benevolentiae saltem analogice, invenitur in omni amore.

Et in ipsa quidem habituali inclinatione naturae seu appetitu naturali, qui et amor naturalis improprie dicitur, duplex ille motus concipi potest, saltem ubi de natura animata agitur: nam inclinatio in proprium bonum, seu perfectionem suî, est quodammodo prius amor suiipsius et consequenter appetitus boni quod natum est propriam naturam perficere.

In amore sensitivo, qui est amor naturalis proprie dictus, elicitus, appetitus inferioris, concupiscibilis, seu in passione amoris, qua animal sibi appetit bonum sensibile, apprehensum cognitione sensibili, rursum prius se quodammodo benevole appetit, et consequenter sibi appetit bonum sensibile extrinsecum; ita tamen, ut solus motus elicitus sit amor hic concupiscentiae, motus vero illius analogicae benevolentiae non sequatur propriam suî apprehensionem, sed apprehensionem Auctoris naturae tantum, et virtualiter tantum contineatur in motu elicito concupiscentiae.

Videri tamen cuiquam posset bruta propius imitari amorem voluntatis elicitum: nam videntur bruta, v. g. quasi benevola non tantum in se, sed etiam in alia suî similia, puta, in suam progeniem, cui consequenter appetunt bona ut sibi. Et revera, quemadmodum mox explicabimus, causa amoris, sicut est ex parte objecti bonum qua tale, id est, quatenus connaturale et proportionatum appetitui, posita ejusdem apprehensione; ita causa amoris

tamquam propria dispositio ex parte subjecti est similitudo. Si autem est similitudo amantis cum amato in actu, amabit amans amatum ut alterum se, amore benevolentiae, et amabit bonum ipsi ut sibi; si sit similitudo tantum in potentia, ita ut non habeat actu sed possit habere bonum quod est in altero, erit amor concupiscentiae illius boni, ut fiat actu similis ei. Dicendum igitur est motum bruti in simile sibi esse revera elicitum, et videri pertinere non ad amorem concupiscentiae, qualis est ille quo appetit bonum suî simili, sed ad amorem cujusdam benevolentiae analogicae, quo amat suî simile ut seipsum.

At vero, si rite rem inspicimus, motus amoris bruti in suî simile est quidem elicitus, sed qua talis ad amorem concupiscentiae pertinet: amat enim sibi suî simile, et consequenter bona eidem proportionata amat, non ut alteri a se quasi benevole amato, sed rursum sibi, seu sibi amat et ipsum et bona ipsi proportionata, sicut homo amat sibi domum et equum, et consequenter quae domum ornant, equum alunt, etc. Adeqque duplex est motus successivus et subordinatus amoris concupiscentiae, cui duplex respondet virtualis motus analogicae benevolentiae in seipsum animal.

Contra, in amore voluntatis, non solum apprehenditur alter similis sibi in actu, ut objectum amoris concupiscentiae, seu ut bonum sibi proportionatum, ad quam apprehensionem consequatur motus amoris concupiscentiae, ex motu naturali benevolentiae in se ipsum, sed etiam in eodem, ut altero a se, apprehendi potest ulterius propria dignitas seu ratio eidem amandi alia bona, et tunc oriri motus amoris verae benevolentiae, elicitus et electivus in personam illam, et motus amoris concupiscentiae in bona alia ei amata. Nec quidquam impedit amorem concupiscentiae in alterum, ex naturali suî benevolentia, praecessisse; imo, ille motus, vel saltem apprehensio objecti ejus, est necessario praevius, quoniam benevole diligi nequit, nisi quod prius ut sibi proportionatum fuerit apprehensum. Quae quidem penitius intelligentur, in nunc dicendis de amore voluntatis.

Itaque in omni actu amoris est duplex ille motus in duplex objectum, quia semper amamus aliquid (amore concupiscentiae)

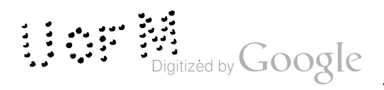


alicui (et hic diligitur proprie dictae benevolentiae amore, in voluntate.) Respectu igitur unius ex objectis est amor concupiscentiae, vel benevolentiae, prout in istud tendit amor sub ratione boni quod amatur alteri, vel sub ratione boni propter se dilecti cui amatur alterum. Hinc ratio formalis ultima amoris concupiscentiae est rei quam volumus bonitas respectiva seu aptitudo ejus ad beatificandum; amoris vero benevolentiae ratio formalis ultima est bonitas personae in se seu dignitas ac perfectio qua redditur amabilis. „Ex quo fit, ut optime notat Aegid. De Coninck, disp. XIX, dub. 1, n. 6 et seq., quod actus quibus diversa omnino bona opto amico, praecise quia ipsi bona sunt, pertineant ad eamdem virtutem, et sint ejusdem speciei praesertim moralis. . . . Cujus tamen contrarium accidit in actibus, quibus mihi aliquid opto praecise quia mihi bonum est, qui variant suam speciem et honestatem, ratione diversae bonitatis quam mihi propter se opto: nam, secundum rationem tam physicam quam moralem, sunt diversae omnino speciei actus, quibus mihi ita opto scientiam, et quibus mihi opto honestatem alicujus virtutis. Quorum ratio est, quia in priore casu omnes illi actus habent idem objectum formale, scilicet bonitatem sive dignitatem personae, qua digna est amari; secus est in secundo: nam pro diversitate objecti boni, quod mihi propter se concupisco, variatur objectum formale mei actus, cum ipsa bonitas intenta sit ultima ratio formalis mei actus.“

Jam ulterius explicandum est quomodo se habeant ad invicem amor concupiscentiae et amor benevolentiae. Quaestio habere potest duplicem sensum: 1° quomodo ad invicem se habeat duplex ille motus amoris, in eodem actu, respectu duplicis objecti subordinati; et sic respondemus: quod illi duo motus conjungantur in eodem actu, et natura prius sit benevolentia aliquem diligere, quam ei velle bonum amore concupiscentiae. Et sic etiam prius est nos ipsos naturali benevolentia diligere, quam nobis amare bona amore electivo concupiscentiae. Quis autem sit ordo inter amorem concupiscentiae in uno et amorem benevolentiae in altero successivo amoris actu, respectu ejusdem personae, pertinet ad alterum sensum quaestionis.

2° Igitur sensus quaestionis esse potest: an unum et idem objectum seu persona possit diligi duplici modo seu motu amoris in duplici successive actu, — et si ita sit, quomodo se habeat motus concupiscentiae in uno amoris actu, et motus benevolentiae in actu altero. Sensum declaramus exemplo: ego amore naturali benevolentiae in memetipsum motus; diligo Deum ut beatificatorem meum amore concupiscentiae; et deinde diligo Deum amore benevolentiae et ideo volo seu concupisco meipsum Deo. Hoc posito, respondetur ad 1m: nihil impedire quominus sibi succedant duo illi amores ejusdem objecti, et simul maneant. Ad 2m: a) moraliter requiritur ut prius amemus aliquem ut nobis bonum, quam eundem diligamus ut bonum in se. b) Imo physice, ex natura nostra, non possumus aliquem benevole diligere propter se, nisi prius illum saltem apprehendamus ut bonum nobis: unde, si amor concupiscentiae de facto non eliciatur prior, saltem objectum ejus adesse debet et apprehendi. Videtur autem fieri posse ut, apprehensa statim bonitate in se simul cum bonitate respectiva, non fiat actus explicitus amoris concupiscentiae ante actum amoris benevolentiae. c) Quod de amore benevolentiae heic dicitur, valet a fortiori de amore benevolentiae mutuae seu amicitiae, ut videbimus. d) Adde quod amor concupiscentiae et amor benevolentiae, potissimum amicitiae, invicem magis excitent et roborent, ut notio amoris amicitiae magis explicata declarabit.

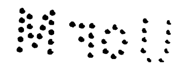
Cum charitas theologica sit aliquis amor benevolentiae, imo amicitiae, jam in specie hujusmodi amor considerari meretur. Quod quidem faciemus, posteaquam compleverimus notionem amoris generici, explicando causas ejus et effectus, ut facit S. Thomas 1a 2ae, q. 27 et 28, mirabili et foecunda doctrina, quam breviter referemus.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Della Memoria Umana Dissertazione letta all' Academia di San Tommaso in Roma pel Prof. F. Satolli. Opuscolo estratto del Periodico: L'Academia Romana di San Tommaso d'Aquino. Vol. III. fasc. II. Roma 1883.

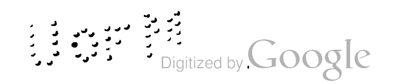
Die Abhandlung des Prof. Satolli enthält einen wertvollen Beitrag zur thomistischen Psychologie, nämlich eine Darstellung des Gedächtnisses und der Erinnerungskraft, die sich enge an den Kommentar des englischen Lehrers zur aristotelischen Schrift *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* anschliefst. Zunächst wird zwischen sinnlichem und intellektivem Gedächtnis unterschieden, und gezeigt, dafs das letztere nicht ein vom Intellekt verschiedenes Vermögen bilde, dagegen das erstere als ein besonderes Seelenvermögen von der Phantasie und den übrigen sensitiven Vermögen unterschieden werden müsse. Die Erinnerungskraft (reminiscentia) aber sei eine Funktion, die allein dem sinnlichen Gedächtnis im Menschen zukomme, sofern dieses durch die Verbindung mit dem Intellekt zu höherer Kraft und Wirksamkeit erhoben werde. Das treffliche Schriftchen schliefst mit einer kurzen Darstellung der positivistischen Auffassung des Gedächtnisses, in welcher die psychischen Vorgänge mit ihren materiellen Bedingungen verwechselt werden, und einigen Bemerkungen über die Bedeutung jenes Vermögens für das Seelenleben überhaupt. — Im einzelnen verdienen einige Sätze hervorgehoben zu werden, die von der tiefen Einsicht des Verf. in das Verhältnis der thomistischen Philosophie zu den philosophischen Systemen und Ansichten der neueren Zeit Zeugnis geben. So wird Descartes anläfslich des wesentlichen Unterschiedes von Verstand und Sinnlichkeit treffend als ein rückwärts gewendeter (a testa rovescia) Sokrates bezeichnet, dessen Spiritualismus (Zurückführung der sinnlichen auf die intellektuelle Erkenntnis) zur Materialisierung selbst desjenigen führte, was zweifellos geistiger Natur ist (p. 4). Ferner wird der Grundsatz, den die neuere Philosophie zu ihrem Nachteil unbeachtet läfst, betont, dafs die Seelenvermögen mit den Formalobjekten sich vervielfältigen. Von grofser Wichtigkeit ist die thomistische Bestimmung des Verhältnisses von Verstand und Sinnlichkeit, indem aus der Abhängigkeit jenes von dieser sich erklärt, wie die Zeit auch in die intellektuellen Thätigkeiten einfliefst und die Fähigkeit des Verstandes, die Species festzuhalten, zum eigentlichen Gedächtnisse wird. Über die Unterscheidung dreier Zustände des Geistes, der reinen Potenz, des zweiten Aktes und des Habitus bemerkt S. sehr richtig, es sei zu den wesentlichsten Mängeln der neueren Philosophie zu rechnen, dafs sie von ihrem Anfang an mit unglaublicher Hartnäckigkeit die einfachen und primitiven Begriffe von Akt und Potenz leugne; der reale Unterschied des Habitus vom kompleten Akte sei unerläfslich, um das Warum und die eigentliche Funktion des Gedächtnisses richtig zu erkennen. Von hervorragender Bedeutung ist die Einsicht, dafs die sinnlichen Potenzen nicht der Seele allein, sondern dem zusammengesetzten Ganzen inhärieren; infolge der Verkennung dieses Verhältnisses habe die gesamte neuere Philosophie zwischen intellektivem und sinnlichem Gedächtnisse nicht zu



unterscheiden gewufst. Selbst Kant habe den Unterschied von Verstand und Sinnlichkeit nicht rein erkannt und festgehalten, sondern durch Annahme subjektiver, abstrakter, notwendiger und allgemeiner Formen der Sinnlichkeit wieder aufgehoben. Streng, aber wohl begründet ist das Urteil über die leichtfertige Art jener Philosophen, welche die bedeutungsvollen aristotelischen Definitionen von Raum und Zeit ins Lächerliche ziehen: Definitionen, die auch nach unserer Ansicht ebenso einfach als tief sind und jedenfalls das Beste enthalten, was bis jetzt zur Bestimmung von Raum und Zeit vorgebracht worden ist, vor allem geeignet, den in diesem Gebiete so naheliegenden Ausschreitungen der Phantasie Thür und Thor zu verschliefsen. — Zur Begründung des realen Unterschiedes des Gedächtnisses von der Phantasie wird auf die Notwendigkeit einer verschiedenen Disposition der Organe hingewiesen, indem die Lebhaftigkeit der letzteren von der Weichheit und Beweglichkeit, die Treue des ersteren von einer gewissen Härte und Trockenheit der Organe abzuhängen scheint (p. 15). Das Gedächtnis aber hat die Phantasie zur Voraussetzung; und zwar sind per se nur jene Dinge des Gedächtnisses und der Erinnerung fähig, von denen es ein Phantasiebild giebt, per accidens sind es dann auch intelligible Dinge, die der Mensch nicht ohne solches aufzufassen vermag. Aus dieser Abhängigkeit des Verstandes vom Phantasma schöpft derselbe einen gewissen Vorteil, der darin besteht, dafs er Unterschiede der Zeit und den Abstand der Gegenwart, in der er wirkt und dieselbe Sache auffafst, von der Vergangenheit erkennt. Die letztere Funktion kommt dem menschlichen Verstande accidentell, das Festhalten der Species aber und die Reflexion auf die eigenen Akte in eigentümlicher Weise zu. — Der Verf. macht darauf aufmerksam, dafs mit den inneren Sinnen nicht auch die Species oder Vorstellungsbilder sich vervielfältigen, daher die Phantasie als thesaurus formarum sensatarum, das Gedächtnis als thes. intentionum bezeichnet werde. In Gedächtnis und Erinnerung erfafst die Seele die Intentionen des Gegenwärtigen und Vergangenen mittels Auffassung einer konkreten Zeitreihe in der Weise der Proportionalität (p. 22). Die Erinnerung aber hält die Mitte zwischen vollständigem Vergessen und vollständigem Gedenken und vollzieht sich in einem dem Schlufsverfahren ähnlichen Vorgang, gleichsam durch Mittelbegriffe, an deren Stelle die Association der Vorstellungen nach den drei Weisen der Identität, der blofsen Gleichzeitigkeit oder der Partialität und Totalität tritt. In jedem dieser drei Fälle nämlich trifft es sich, dafs in einem bereits vorhandenen klaren Bilde ein Element, Princip oder Residuum sich findet, welches einem anderen Bilde oder verlorenen Eindruck angehört, der vollkommen wiedererweckt werden soll. — Wir können die kleine, aber gehaltreiche Monographie nur aufs angelegentlichste empfehlen.

Institutiones Logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accomodavit Tilmannus Pesch S. J. Pars II. Logica Major. Volumen I. Complectens Logicam criticam et formalem. Friburgi, Brisgoviae. S. Herder 1889.

Der zweite Teil des grofsartig angelegten logischen Werkes des P. Tilm. Pesch behandelt die gröfsere Logik, d. h. die tieferen und schwierigeren logischen Probleme. Von diesem zweiten Teile liegt uns der erste Band vor, dessen Inhalt die kritische und formale Logik bilden. Voran tritt eine in zwei Abschnitte zerfallende Einleitung, in welcher propädeutische, die drei Instrumente des Wissens, Definition, Einteilung



und Beweisführung betreffende Fragen, sowie das Wesen und die Natur der Logik erörtert werden. Das erste (beziehungsweise dritte) Buch ist der kritischen Logik, d. h. der Darstellung der Gewifsheit im allgemeinen (disp. I), der Quellen und Kriterien der Gewifsheit (disp. II), sowie des Princips der Gewifsheit, das nach Zurückweisung der äufseren und subjektiven Kriterien in die objektive Evidenz gesetzt wird (disp. III), gewidmet. Hiermit verbindet sich in drei weiteren „Disputationen" die Theorie der logischen Wahrheit mit ihren Gegensätzen, Falschheit und Irrtum, dann eine ausführliche und gelungene Darstellung und Widerlegung des Kriticismus, sowie eine Darstellung der wahren Theorie des menschlichen Erkennens (Natur des Erkenntnisaktes, der Erkenntnisvermögen, des verschiedenen Verhaltens des Geistes im Akte des Erkennens — Gewifsheit, Meinung, Glauben). Das zweite (resp. vierte) Buch behandelt in vier Disputationen die Fragen der formalen Logik, zunächst die von den Neueren mit Unrecht vernachlässigte Theorie der Universalien oder Prädikabilien (disp. I), hierauf die Lehre vom Urteil (disp. II), der Schlufsfolgerung (disp. III) und der Wissenschaft, objektiv betrachtet (disp. IV). — Ein Blick auf das dem Bande vorangestellte specielle Inhaltsverzeichnis überzeugt von dem aufserordentlichen Reichtum und der Fülle der Fragen, die eine eingehende und gründliche Beantwortung finden. Aufser dem Reichtum des Inhalts zeichnen sich diese logischen Institutionen durch Gründlichkeit und Schärfe der Beweisführung, durch treffliche Auswahl des dialektischen Materials (d. i. der die Lösung vorbereitenden Gründe und Gegengründe, der rationes dubitandi, denen die respondenda entsprechen) sowie durch klare und durchsichtige Darstellung aus. Der Verf. hat dem Vorbild der theologischen Summa des hl. Thomas mit Erfolg nachgestrebt. Durch geschickte Anwendung der scholastischen Methode ist das Werk, von seinem Umfang abgesehen, für den Schulunterricht in der Logik im hohen Grade geeignet und kann selbst mit Recht als Muster bezeichnet werden, wie Logik nicht allein gelehrt, sondern auch geübt werden soll.

Indem wir die wissenschaftliche Bedeutung des Peschschen Werkes unumwunden anerkennen und dem Verf. für diese Frucht einer seltenen wissenschaftlichen Tüchtigkeit und eines eisernen Fleifses unsere Bewunderung und unsern Dank aussprechen, dürfen wir jedoch auch nicht über die Punkte schweigen, in welchen wir glauben, anderen als den von P. Pesch vertretenen Ansichten den Vorzug geben zu müssen. Es handelt sich hierbei weniger um persönliche Differenzen, als vielmehr um einen Gegensatz der Richtungen in der Auffassung und Lösung gewisser Probleme, in denen der englische Lehrer tiefer geschaut zu haben scheint, als Spätere, die seine Lehre in ihrer Weise zu deuten versuchten. Die Differenz beginnt bereits mit der Bestimmung des Objekts der Logik und der Auffassung der entia rationis. Von diesen letzteren bemerkt der Verf. ganz richtig, dafs sie ihr Sein der Thätigkeit der menschlichen Vernunft verdanken, die in den erkannten Gegenständen (in rebus cognitis) eine künstliche Ordnung hervorbringt (p. 12). Der hl. Thomas sagt von diesem ens rationis, die Vernunft finde es bei Betrachtung der Dinge, und bezeichnet dasselbe als den eigentlichen Gegenstand der Logik: hujusmodi est proprie subjectum logicae (p. 13 no. 2). Es entspricht daher keineswegs der Lehre des hl. Thomas, wenn die Thätigkeiten des Verstandes im Auffassen, Urteilen und Schliefsen als Materialobjekte, die richtige Leitung dieser Thätigkeiten aber als Formalobjekt der Logik angegeben werden und vom ens rationis behauptet wird, haec entia minime sunt objectum logicae (nisi fortasse reductive vel consecutive et





secundario) p. 22. Denn die Logik hat es nicht mit der Anordnung und Leitung der Thätigkeiten unmittelbar, überhaupt nicht mit einer psychologischen Ordnung zu thun, sondern mit der in den Gegenständen der Erkenntnis gesetzten oder gefundenen Ordnung, zwar nicht mit der realen, unabhängig vom menschlichen Erkennen vorhandenen, sondern mit der durch die Behandlung des abstrahierenden, apprehendierenden, urteilenden und schlufsfolgernden Verstandes in den Dingen, sofern sie Gegenstand der Erkenntnis sind, hervorgebrachten Ordnung. Der Logiker betrachtet nicht die Thätigkeit, durch die eine Definition u. s. w. zustande kommt, sondern die Definition selbst oder die Sache, sofern sie sich durch die Thätigkeit des Verstandes zu einer Synthesis von Merkmalen gestaltet, oder in ihre Teile auseinanderlegt u. s. w. Hieraus folgt, dafs nicht die Thätigkeiten des Verstandes das Materialobjekt der Logik bilden, sondern die Gegenstände; denn an den Dingen, nicht an den Thätigkeiten hängt die künstliche, vom Logiker behandelte Ordnung. An den Dingen allerdings nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern sofern sie zum Objekt menschlichen Denkens gemacht werden. — Mit der richtigen Bestimmung des Formalobjekts der Logik hängt die richtige Auffassung des ens rationis selbst zusammen. Dieses ist allerdings in keiner Weise ein reales Sein, besteht aber weder in einer blofsen äufseren Denomination, noch kommt es durch eine Fiktion der Vorstellung zustande; denn offenbar müssen die Beziehungen der Gattungen und Arten bereits vorhanden sein, um wie ein reales Sein, z. B. die Gattung wie ein Gefäfs oder eine Lade (p. 16) vorgestellt werden zu können. Der vom hl. Thomas gebrauchte Ausdruck: intentiones, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur deutet darauf hin, dafs die intentiones secundae weder als äufsere Denominationen noch als Fiktionen zu betrachten seien; denn vor jeder äufseren Denomination und Fiktion der Vorstellung verhält sich z. B. animal (selbstverständlich in der abstrakten Auffassung des Verstandes) als ein der Potenz nach seine Arten in sich enthaltendes Genus. Das ens rationis logicum ist deshalb mit Recht, wenn auch in bildlicher Weise, als ein in und zwischen den gedachten oder geistig betrachteten Dingen schwebendes schattenhaftes Sein bezeichnet worden. Es ist ein ideales Sein (esse apprehensum, objectivum), dem formell eine Realität nicht zukommt, das aber in den Dingen eine reale Grundlage besitzt. Auch ist es ausschliefslich der Verstand, durch dessen Thätigkeit das ens rationis hervorgebracht wird; nur dadurch z. B. entstehen die entia rationis des Subjekts und Prädikats, dafs der Verstand eine Wesenheit zum Subjekt, eine Eigenschaft zum Prädikate macht, nicht aber dadurch, dafs ich das Prädikat wie ein Dach mir vorstelle. Zwischen Fiktion und Realität liegt also die Idealität oder Objektivität (im scholastischen Sinn) in der Mitte. Diese richtige Auffassung des logischen ens rationis ist für die „höhere“ Logik nicht gleichgiltig, wie die Gegensätze einerseits der Kantschen formalen, andererseits der Hegelschen spekulativen Logik beweisen, von welchen jene die Formen des Denkens vom Gegenstande losreifst, diese aber sie als unzertrennlich mit dem Gegenstande nimmt und daher den letzteren mit den Verstandesformen idealisiert oder, was sachlich aufs Gleiche hinauskommt, die Verstandesformen mit dem Gegenstande hypostasiert. (Vgl. Joh. a S. Thoma Log. p. II. qu. I. art. III. Goudin, Philosoph. p. IV q. 6. Plafsmann, Logik S. 11 und 19. Dr. Commer, System der Phil. III. Abt. S. 119 ff.)

Dem Gesagten zufolge erscheint es als unzutreffend oder wenigstens mifsverständlich, wenn behauptet wird, dafs die Werkzeuge des Wissens

(Definition u. s. w.) eigentlich und formell in den Gedanken des Geistes und den inneren Akten des Verstandes sich finden (p. 44); denn wenn auch Definieren, Schliefsen u. s. w. Verstandesthätigkeiten sind, so sind doch Definitionen, Schlufsfolgerungen selbst Formen, die dem Denkobjekt (nicht dem an sich seienden Objekt) zukommen und diesem anhaften. Die Logik hört deshalb nicht auf, in gewissem Sinne (nicht dem vom Verf. mit Recht verworfenen der Kantschen Schule) eine formale Doktrin zu sein, da die objektiv reale Ordnung und die vom Verstande im Denkobjekt künstlich (nicht willkürlich) gesetzte — der Gegenstand der Logik — wesentlich von einander verschieden sind.

Wenden wir uns dem kritischen Teile der Logik zu, so ist nicht recht klar, wie wir die dritte These des Inhalts, dafs jeder philosophischen Untersuchung drei Wahrheiten als Fundamente der Gewifsheit vorausgesetzt werden müssen, die eigene Existenz als erstes Faktum, das Princip des Widerspruchs als erstes Princip, und die Fähigkeit der Erkenntniskräfte, das Sein zu erreichen, verstehen und mit der später entwickelten Theorie von der objektiven Evidenz vereinbaren sollen. Allerdings leuchtet ein, dafs die philosophische Untersuchung die natürliche Gewifsheit zur notwendigen Voraussetzung habe und diese nicht eigentlich beweisen noch weniger ersetzen könne. Es ist aber nicht abzusehen, warum gerade die genannten drei Wahrheiten und nur sie als Fundamente jeder Gewifsheit gelten und aller Beweisführung vorausgesetzt werden sollen. Wenn wir dies vom Widerspruchsprincip, das selbst eine objektive Wahrheit, und die in der Ordnung des intellektuellen Erkennens erste enthält, zugestehen, so verhält es sich anders mit den beiden übrigen Wahrheiten. Als B e d i n g u n g nicht blofs einer gewissen, sondern der Erkenntnis überhaupt mufs zwar die eigene Existenz des erkennenden Subjekts betrachtet werden, aber deshalb nicht als F u n d a m e n t objektiver Gewifsheit; denn zur Gewifsheit bestimmt mich ausschliefslich die Einsicht in das Objekt, obgleich i c h existieren mufs, wenn i c h gewifs sein soll. Dagegen ist die angebliche erste Bedingung, die Fähigkeit der Erkenntnisvermögen, das Sein zu erreichen, eher geeignet, die Objektivität des Erkennens zu erschüttern, als zu begründen, indem sie an die Annahme Neuerer erinnert, dafs die Gewifsheit das V e r t r a u e n in die Fähigkeit der Erkenntnisvermögen, Wahrheit zu erfassen, zur unumgänglichen Voraussetzung habe. In der That aber beruht die Überzeugung von der Fähigkeit (aptitudo), Wahrheit zu erkennen, auf der w i r k l i c h e n Erkenntnis derselben; denn gerade daraus, dafs wir objektive Erkenntnisse haben, schliefsen wir mit Recht, dafs wir die hierzu erforderlichen Fähigkeiten. d. h. Erkenntnisvermögen besitzen, deren Zweck kein anderer sein kann, als Wahrheit zu offenbaren oder zur Erkenntnis der Wahrheit zu dienen.

Da der Verf. sehr viele psychologische, naturphilosophische und metaphysische Probleme berührt, sofern ihre Behandlung vom Standpunkt der Logik gefordert erscheint (wobei wir dahingestellt sein lassen, ob überall das richtige Mafs eingehalten wurde), so kann es nicht an Andeutungen fehlen, die unsere Bedenken herauszufordern scheinen. Hierzu rechnen wir die Äufserung, dafs der Raum als geometrisches Schema des Setzens nach aufsen (extrapositio) ontologisch früher als die Ausdehnung der Dinge sei (p. 144); ferner die Andeutung, dafs der Intellekt anläfslich der G e g e n w a r t des Phantasma die Species der intelligiblen Wesenheit bilde. — Die praecisio objectiva wird mit Recht verteidigt, dagegen ist es fraglich, ob die Abstraktionstheorie des Verf. geeignet ist, dieselbe auf ihren tieferen Grund zurückzuführen. Die Ä h n l i c h k e i t

der individuellen Naturen dürfte kaum als Fundament der Objektivität des allgemeinen Begriffes genügen. Wird denn diese Ähnlichkeit nicht auch von den Nominalisten (Konceptualisten) angenommen? Der tiefere Grund für die Bildung des allgemeinen Begriffs liegt in der Abstraktion von der individualisierenden Materie. Ebenso ist in der Materie der Grund der Genusbildung zu suchen. Ohne die richtige Einsicht in die Entstehungsweise unserer Begriffe ist in der Lehre von den Universalien volle Klarheit nicht zu gewinnen. — Was das Princip der objektiven Evidenz betrifft, so glauben wir, dafs der Streit, der in dieser Beziehung zwischen den Anhängern der Scholastik besteht, sich schlichten läfst, wenn man zugibt, dafs die objektive Evidenz das allumfassende criterium quo der menschlichen Gewifsheit bilde, nicht aber ein criterium secundum quod, wie dies zweifellos das principium contradictionis ist, an welchem wir alle Sätze auf ihre Wahrheit prüfen können, während dies von der objektiven Evidenz nicht gesagt werden kann; denn die objektive Evidenz enthält im Grunde nur die Feststellung, dafs in unserem Denken das Objekt, nicht das Subjekt das Bestimmende und Mafsgebende ist.

In der Darstellung des intellectus agens hält sich der Verf. an die Ausdrücke des hl. Thomas, sein Gedanke scheint jedoch die Auffassung des Suarez nicht auszuschliefsen, da die Lehre des Letzteren von der Erkennbarkeit des Einzelnen durch den Verstand gegen den Einwand verteidigt wird, dafs durch Abstraktion alle individuellen Merkmale abgeworfen werden (p. 388). Der hl. Thomas soll diese Frage nicht ausdrücklich behandelt haben. Die vom Verf. selbst angeführte Stelle S. Th. I qu. 14 art. 11 ad 1 lautet jedoch zu bestimmt, um eine Deutung im Sinne des Verf. zu gestatten: unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Wäre die vom Verf. gegebene Antwort: intellectus antecedenter ad conceptum universalem cognoscit phantasma richtig, so würde damit der Theorie vom intell. ag. der Nerv abgeschnitten, denn sieht der Intellekt das Phantasma selbst, d. h. stellt derselbe die individuelle Wesenheit in geistiger Weise (anders aber vermag der Intellekt nicht vorzustellen) vor, so ist nicht einzusehen, wie es eines besonderen aktiven Abstraktionsvermögens bedürfen soll, um ein in diesem Falle ganz überflüssiges weiteres Erkenntnisbild zu schaffen, nachdem doch das vom Intellekt geschaute Phantasma sowohl das Individuelle als auch das Allgemeine (die Ähnlichkeit der individuellen Naturen) repräsentiert. Verstandes- und Sinnenspecies würden unter jener Annahme in eins zusammenfliefsen und dem äufseren Sinne nur die Funktion zufallen, durch Aufnahme äufserer Eindrücke die Erkenntnisthätigkeit anzuregen. Wir halten es deshalb auch nicht für unwahrscheinlich, dafs die Suarezsche Theorie der Abstraktion auf die Lehre von den eingeborenen Ideen nicht ohne Einflufs geblieben ist. — So sehr das Bestreben, die Wahrheitsmomente auch in gegnerischen Ansichten anzuerkennen, unsern Beifall verdient, so dürfte doch die Art, wie es sich im vorliegenden Werke dem Kriticismus gegenüber äufsert, nicht durchweg zu billigen sein. Wir verstehen nicht, in welchem irgendwie zulässigen Sinne eine Apriorität von Raum und Zeit angenommen werden könne; denn die Räumlichkeit und die Bewegungsvorgänge in den Organen können doch wohl nicht als apriorische Formen angesehen werden (p. 394 f.). Ebenso wenig vermögen wir einzusehen, welch' ein zulässiger Sinn mit der dem Sinne innewohnenden „specifischen Energie" zu verbinden sei. Die menschlichen Erkenntnisvermögen sind in Potenz zu ihren Objekten und insofern durch diese bestimmt. Die

realen Unterschiede zwischen denselben aber sind aus ihrer Materialität oder Immaterialität abzuleiten und daher auch die sinnlichen Vermögen nur durch die Organe, die für bestimmte Eindrücke und specifische Qualitäten der Objekte eingerichtet sind, real verschieden. Wäre der Mensch reiner Geist, so gäbe es in ihm nur eine Erkenntniskraft, nämlich die Fähigkeit, sich allem Seienden zu verähnlichen und es in einer dem geschaffenen Geiste angemessenen Weise zu erkennen. Wenn der einzelne Sinn auch auf inadäquate Eindrücke in seiner specifischen Weise reagiert, so ist dies nicht auf eine apriorische specifische Energie zurückzuführen, sondern, wie der Verf. selbst richtig ausführt (p. 397), aus der Habituierung durch frühere Akte und adäquate Einwirkungen des eigentümlichen Objektes zu erklären.

Als weitere Punkte, in welchen wir vom Verf. abweichen zu müssen glauben, erwähnen wir die Theorie der Probabilität und die Annahme der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen bezüglich desselben Gegenstandes. In der ersteren Beziehung erscheint es uns als unnatürlich, dafs der Verstand das minder Wahrscheinliche für wahr, das Wahrscheinlichere für falsch halte (p. 418 Cor. 2) und daher auch die praktische Anwendung einer solchen Theorie im sog. Probabilismus als unzulässig. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so stellt die vom Verf. gebrauchte Wendung. das Gewufste könne auch geglaubt, d. h. auf Autorität angenommen werden, weil es, sofern es geglaubt werde, ein non visum sei (p. 426 ad 3) die Sache auf den Kopf; denn das Geglaubte wird geglaubt, weil es ein non visum (argumentum non apparentium) ist, nicht aber ist es ein non visum, weil es geglaubt wird.

Im zweiten Buche, der formellen Logik, kommt der Verf. noch einmal auf die Universalien im allgemeinen zurück und erörtert Fragen, die in der kritischen Untersuchung des Begriffs ihre Erledigung noch nicht gefunden haben. Wir machten bereits auf den Mangel aufmerksam, an welchem uns die Universalienlehre des Verf. zu leiden scheint; es ist die von Suarez übernommene Auffassung der Abstraktion, die es zu einer völligen bis auf den tiefsten Grund gehenden Überwindung des Nominalismus nicht kommen läfst (Vgl. Bd. I dieses Jahrb. S. 315 ff.). So wird p. 431 als Grund, warum die Peripatetiker das Allgemeine als Formalobjekt des Verstandes betrachten, angegeben: quod mens humana in cognitione singularium ut singularia sunt, non quiescit, sed et cognitis rebus individualibus impellente natura continuo ad omittendam individualitatis notam progreditur. Nicht hierin liegt der wahre Grund, sondern in der Thatsache, dafs der Verstand das Individuelle überhaupt nicht erkennt, aufser indirekt, sofern er sich der Sinne bedient, aus ihnen die Erkenntnis des Allgemeinen schöpft und daher dieses auf das Sinnenbild oder das durch das Sinnenbild vorgestellte Individuum zurückbezieht. Daher ist auch nicht die Ähnlichkeit der individuellen Wesenheiten das reale Fundament des allgemeinen Begriffs, sondern die Verschiedenheit des Grundes der Individuation (Materie) und der specifischen Bestimmtheit (Form). Die Äufserung p. 449: ex phaenomeno uno fortasse non satis facile distinctio inter individualitatem et naturam menti illucescit entspringt aus demselben Mangel und enthält eine Verwechslung des Verhältnisses von Individuum und Natur mit dem von Wesentlichem und Accidentellem. — Unverständlich ist, wie man sich specifisch verschiedene animalia rationalia zu denken habe (p. 463), denn die Analogie der animalia irrationalia scheint nicht zutreffend, da in dem Falle der letzteren der negativ ausgedrückten Differenz in der Natur der Dinge positive Differenzen entsprechen. Was p. 481 über Essenz und Existenz gesagt

wird, entspricht wenigstens sicherlich nicht den Principien des hl. Thomas, wie in dieser Zeitschrift überzeugend nachgewiesen worden ist. — Im Rechte ist der Verf., wenn er p. 552 trotz der Gegengründe des höchst schätzenswerten und namentlich auch um die Logik hochverdienten Sanseverino an der hergebrachten Ordnung des Demonstrativen, Dialektischen und Sophistischen festhält, denn eine andere Ordnung ist bei der Darstellung, eine andere bei der Anwendung, resp. Abwehr jener logischen Formen geboten.

Wenn der Verf. die Naturphilosophie als eine Art von angewandter Metaphysik zu betrachten scheint, so liegt hierin eine nicht berechtigte Abweichung vom peripatetischen Standpunkt, denn die Naturphilosophie hat ihr eigentümliches Objekt in den allgemeinen Bestimmungen des natürlichen Seins und ist ebensowenig als die Mathematik angewandte Metaphysik. Das über Philosophie der Geschichte Gesagte vermag uns nicht ganz zu befriedigen; wir vermissen ein tiefer begründetes Urteil über jene moderne Doktrin, die aus vorgefafsten „Ideen" eine Konstruktion der Thatsachen versucht und mit der Freiheit und Zufälligkeit menschlichen Handelns unvereinbar erscheint. Die Geschichte als solche ist einer wissenschaftlichen Behandlung nicht fähig, denn etwas anderes ist kritische Erforschung, etwas anderes wissenschaftliche Ableitung der Thatsachen. Mit dieser Bemerkung soll weder die pragmatische Geschichtsdarstellung noch die religiöse Betrachtung der Geschichte, sei es vom Standpunkte der göttlichen Vorsehung überhaupt oder von dem der Offenbarung getroffen werden; eine solche würde jedoch nur in einem ganz uneigentlichen Sinne Philosophie der Geschichte genannt werden können. Ein klares und unzweideutiges Urteil über Geschichtswissenschaft oder Philosophie der Geschichte im modernen Sinne des Wortes wäre um so wünschenswerter, als erst jüngst in einer angesehenen Zeitschrift der Mangel einer scholastischen Geschichtsphilosophie zu einem Vorwurf gegen die Scholastik ausgebeutet worden ist.

Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit logischer Studien gerade in unsern Tagen der Herrschaft der Hypothese in wissenschaftlichen Dingen und der durch zerstreuende Lektüre ephemeren Gehaltes geförderten Phrase in den Fragen des praktischen Lebens mufs das Erscheinen einer ausführlichen und gründlichen Logik, wie es die vorliegende trotz der obigen Bedenken unzweifelhaft ist, mit Freuden begrüfst und der Wunsch ausgedrückt werden, dafs dieselbe eine weite Verbreitung finden und dadurch dem Studium der Logik ein erneuter Aufschwung gegeben werden möge.

Ingolstadt. Dr. M. Glossner.

In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis De Gratia Christi, 1. 2. q. 109—114. Praelectiones habitae in Pontificio Seminario Romano et Collegio Urbano a Francisco Profess. Satolli. Romae 1886.

Der Verfasser dieses Werkes ist uns bereits bekannt. Wir haben im zweiten Hefte des vierten Bandes dieser Zeitschrift ein Referat über den ersten Band der Praelectiones gebracht. Vorliegende Arbeit ist ein Kommentar der Gnadenlehre des hl. Thomas. In der Einleitung gibt der Autor einen allgemeinen Überblick über die Prima Secundae des englischen Lehrers und speciell über die fünf letzten Quästionen. Weiter folgt ein ganz kurzer Abrifs über die verschiedenen Irrlehren hinsichtlich der Gnade

und die Erwähnung der beiden innerhalb der katholischen Kirche und katholischen Lehre kontroversen Systeme. In Bezug auf diese letztern spricht der Autor die Hoffnung aus, dafs vielleicht in ganz kurzer Zeit alle Uneinigkeit verschwinden werde, wenn die Theologen einerseits zugeben, dafs Gott aus und in sich alles weifs, auch die einzelnen Willensbewegungen, indem er die erste Ursache aller einzelnen Willensakte bildet und durch seine Mitthätigkeit bewirkt, dafs diese Akte überhaupt zustande kommen und vom Willen frei ausgeübt werden (ut sint et liberi exerantur a voluntate humana). Andererseits aber müssen die Theologen die Vorherbewegung, die praemotio physica in dem Sinne als wäre selbe eine vorhergehende Qualität unseres Willens, ganz und gar aufgeben. Die Untersuchung wird des nähern ergeben, dafs der Autor dem Sinne nach ganz das Gleiche lehrt. Ebenso verlangt der Autor, dafs die praemotio physica sowohl dem Wortlaute, wie dem Wesen nach begraben werden müsse, damit die Kirche einen neuen Triumph feiere über die allseitig wiederhergestellte Lehre des hl. Thomas. Wir haben also hier ein ganz neues System vor uns, das angeblich „besser" sein soll als die frühern. Ob sich nicht dieses „Bessere" schliefslich als der Feind des Guten herausstellen wird? Die Untersuchung wird es zeigen.

Der äufsere Aufbau ist derselbe wie im frühern von uns besprochenen Werke. Die Doktrin Cajetans fehlt gleichfalls nicht, wenn auch von derselben nicht ausdrücklich gesprochen wird.

Im ersten Artikel der Quaestio 109 stellt der Autor in Übereinstimmung mit dem englischen Meister die These auf: der Mensch bedürfe, um irgend etwas Wahres zu erkennen, der göttlichen Hilfe; der Verstand müsse von Gott zur Thätigkeit bewegt werden. Damit sind wir vollkommen einverstanden. Die Thätigkeit des Verstandes, meint der Autor weiter, wie überhaupt jedes geschaffenen Dinges, hänge somit in zweifacher Beziehung von Gott ab. Zunächst habe jedes Geschöpf von Gott die Vollkommenheit oder Form, wodurch es thätig ist. Überdies werde jedes, sobald es Thätigkeitsprincip geworden und mit allem Notwendigen für eine Thätigkeit ausgerüstet ist, von Gott zur Thätigkeit bewegt. — Das ist nun leibhaftig die praemotio physica des hl. Thomas und seiner Schüler, die aber später wieder vom Autor entschieden bekämpft wird. Wir werden daselbst näher darauf eingehen. Vorläufig möge genügen, folgende Stelle des Autors aus S. Thomas (in Boëth. de Trinit. q. 1. a. 1) anzuführen. Praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent operationes suas exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ita enim universa creatura divinae gubernationi subjicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis, et qualitates naturales virtuti animae nutritivae. Unde sicut ex calore naturali sequitur opus digestivae secundum regulam, quam imponit calori ipsa vis digestiva; ita omnes virtutes activae creatae operantur secundum quod diriguntur et moventur a Creatore. Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione (S. 13). Dafs der Autor wirklich die praemotio physica lehre, bezeugt der zweite Artikel, indem es daselbst heifst, der Mensch vermöge nicht zu wollen, aufser er werde vom Endziel und ersten Beweger, der allseitig in der Wirklichkeit (in actu) ist, bewegt. Der Wille müsse von diesem ersten Beweger aus der Potenz, aus der Möglichkeit zu überlegen und zu wählen in die Wirklichkeit (in actu) übergeführt werden (S. 15). Der Autor weicht hier von Sr. Eminenz Kardinal Pecci, seinem frühern Lehrer, wesentlich ab, denn Se. Eminenz

behauptet, Gott bewege den Willen nur zum Guten und zu der Glückseligkeit im allgemeinen und zwar sei diese Bewegung eine natürliche und notwendige, d. h. unfreie.

Die Willensthätigkeiten bezüglich der Überlegung und Auswahl, von welchen der Autor hier spricht, sind aufser allem Zweifel freie Thätigkeiten, nicht natürliche und notwendige, d. h. unfreie. Der Autor stützt seinen Beweis für die von ihm aufgestellte These auf folgende Sentenz des hl. Thomas: „quod si nomine gratiae intelligatur ipse Deus gratis dans, nihil boni potest facere homo sine gratia Dei, eo quod ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus, sed etiam in aliis creaturis. Et sic intelligendum est quod dicitur: sine me nihil potestis facere. Et sic etiam potest intelligi quod Apostolus dicit: non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis (2. d. 28. q. 1. a. 1.). Die Bemerkung des Autors (S. 15) Gott neige den Willen zum Guten mehr als zum Bösen, ist etwas mifsverständlich. Zum Bösen neigt Gott den Willen überhaupt niemals. Man kann darum nicht sagen, er neige den Willen zum Guten mehr als zum Bösen. Vollkommen richtig dagegen ist der Satz des Autors: „kein Ding verhalte sich, seiner Natur entsprechend, gut, ohne allgemein und in jedem Zustande des thätigen Einflusses der höhern Natur zu bedürfen, welcher es untersteht, und auf welche, als auf das allgemeine Princip, es als Partikuläres zurückgeführt werden mufs.“ Die Sentenz des Autors auf S. 17, dafs der Mensch mit der Urgerechtigkeit etwas übernatürlich Gutes wollen und vollbringen könnte, widerspricht der Lehre des hl. Thomas und der eigenen Ansicht des Autors selber auf der unmittelbar vorhergehenden Seite. Der Urgerechtigkeit entsprechen das natürlich Gute und die erworbenen Tugenden, keineswegs aber das übernatürlich Gute. Der Autor identifiziert die Urgerechtigkeit mit der heiligmachenden Gnade, was unstatthaft ist. Er ist aber im Widerspruch mit sich selber, denn auf der genannten Seite bemerkt er selber, der Urgerechtigkeit seien das natürlich Gute und die erworbene Tugend konform. Ebenso verlangt er auf S. 20, concl. 5, eine aus Gnade verliehene und zur Natur hinzugefügte Kraft, um übernatürlich Gutes zu wollen und zu wirken. Auf S. 22 bemerkt der Autor sehr richtig, der Mensch sei Herr über sein Wollen, vorausgesetzt, dafs er von einem äufsern und höhern Principe dazu bewegt werde, er sei aber nicht Herr durch seine Überlegung, ohne vorerst von einem Andern dazu bewegt worden zu sein (quin indigeat primum moveri ab alio). Diesem Ausspruche pflichten wir um so lieber bei, als er nicht nur in sich sehr richtig ist, die Notwendigkeit der praemotio physica, sondern auch deutlich angibt, worin die Freiheit formell besteht. Der Mensch ist unter der Bewegung durch Gott formell Herr seines Willens.

In einem geradezu merkwürdigen Kontraste zu dem soeben Gesagten steht aber folgender Satz des Autors: „Der Mensch könnte nicht gute Werke für das ewige Leben verrichten, wirkte nicht Gott in unserm Willen, indem er denselben bewegt und die Kraft desselben zum Guten vermehrt, so jedoch, dafs die Freiheit sich selber determiniert gemäfs der Gattung ihrer Thätigkeiten. Eine und dieselbe Thätigkeit ist darum unmittelbar von Gott und vom freien Willen. Daher können wir es als gewifs erachten, dafs diese göttliche Hilfe dem menschlichen Willen zu teil wird, ohne dafs derselbe sie durch eine Bewegung erhält, im Gegenteil! Der Wille bedient sich dieser göttlichen Hilfe, wie es ihm beliebt, gleichwie er sich in den natürlichen Dingen des Verstandes und seiner selbst bedient. Das Vermögen selbst (facultas), die Gnade zu gebrauchen,

und der wirkliche Gebrauch (ipse usus) unter Gottes Bewegung sind folglich nichts anderes als Gottes Gnade" (S. 41). Dieser Satz enthält mehr als eine Unrichtigkeit. Gott wirkt im Willen der Menschen, indem er denselben bewegt und die Kraft desselben vermehrt; allein das geschieht sicher nicht durch eine Bewegung. Wie bewegt dann Gott den Willen? Und wie geht diese Vermehrung der Kraft im Willen vor sich? Ist eine Vermehrung der Kraft ohne Aufnahme, d. h. also ohne Bewegung möglich? Es ist richtig, dafs eine und dieselbe Thätigkeit unmittelbar von Gott und dem Willen stammt, aber auf eine andere Weise. Der Wille ist unmittelbar derjenige, der handelt (agens quod). Die Bewegung durch Gott oder, in unserer Frage, die wirkende Gnade ist dasjenige, wodurch der Wille handelt (agens quo). Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei. 3. c. G. c. 79. Cfr. l. c. c. 70. Der Wille handelt somit unmittelbar als Suppositum (mediatione suppositi), die Vorherbewegung Gottes dagegen als Kraft (mediatione virtutis). Gott wirkt allerdings auch unmittelbar als Suppositum. Allein dies geschieht aus einem andern Grunde. Gott unterscheidet sich nämlich nicht sachlich von einer Kraft.

Wo immer darum die göttliche Kraft wirkt, da ist auch Gottes Wesenheit. In diesem Sinne allein ist die Behauptung richtig, dafs das Thätige und Leidende zugleich sein müssen (agens et patiens oportet esse simul). Gerade dieses Princip hat ein Gelehrter gegenüber unsern kritischen Bemerkungen über die Broschüre Sr. Eminenz Kardinal Peccis geltend gemacht, um zu beweisen, dafs wir mit der praemotio physica im Unrecht wären. Allein der Gelehrte hat ganz vergessen, dafs dieses simul hier örtlich zu nehmen ist. Die Lehre des hl. Thomas, dafs agens et patiens oportet esse simul wendet sich gegen die operatio in distans, hat somit mit der praemotio physica nichts zu thun. Hören wir den hl. Thomas: „Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui, nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in libro de causis, quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt: quia ubicunque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis coelestis est, ubicunque est sua virtus. Et iterum Deus est sua virtus non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, inquantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum ... Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequĕtur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae (de potentia q. 3. a. 7).

Es unterliegt demnach gar keinem Zweifel, dafs sowohl Gott als auch die Geschöpfe thätig sind und zwar unmittelbar. Indessen ändert

dies nichts an dem früher und später hinsichtlich der Natur (ib. ad 4). Daraus ist klar, in welchem Sinne der Satz: agens et patiens oportet esse simul verstanden werden mufs. Die Worte des Autors: eine und dieselbe Thätigkeit sei unmittelbar von Gott und vom freien Willen, sind vollkommen richtig. Man vergleiche: de potentia q. 3. a. 7. ad 3. Damit ist der simultane Konkurs der Gegner widerlegt. Diesem zufolge sind zwei Thätigkeiten, die eine wird von Gott, die andere vom Willen ausgeübt. Der hl. Thomas dagegen kennt blofs eine. Bei der Überführung des Willens aus dem passiven in den aktiven Zustand ist der Wille unthätig, leidend, indem er blofs bewegt wird. Hier ist also Gott allein thätig. Das aber ist formell die praemotio physica. Bei dem Übergange des Willens aus dem aktiven Zustande in den Akt, d. h. bei der wirklichen Thätigkeit des Willens bringt der Wille selbst als agens quod eine Thätigkeit hervor, während die Thätigkeit Gottes, die praemotio physica das agens quo oder die Kraft bildet, wodurch der Wille thätig ist. Die Worte des Autors, der Wille bediene sich dieser göttlichen Hilfe nach Gutdünken, gleichwie er sich in den natürlichen Dingen des Verstandes und seiner selbst bedient, müssen näher erklärt werden. Sie können soviel bedeuten als: der Wille führe sich selber aus der Möglichkeit, aus der Potenz in die Wirklichkeit, in den Akt über. In diesem Sinne aufgefafst, verstofsen sie nicht blofs gegen die Lehre des hl. Thomas, sondern sie widersprechen auch einer früher aufgestellten Behauptung des Autors selber. S. 15 nämlich sagt der Autor, der Wille müsse von Gott aus der Potenz in den Akt des Überlegens und Wählens übergeführt werden. Die genannten Worte können aber auch den Sinn haben, der Wille verfüge durch seine Thätigkeit nach Belieben über die göttliche Hilfe. So verstanden, sind sie abermals ganz und gar unrichtig. Der Wille hat ohne diese göttliche Hilfe überhaupt keine Thätigkeit. Es fehlt ihm die vorübergehend mitgeteilte Kraft, wodurch er Thätigkeitsprincip oder Ursache ist, und wodurch er wirkt. Er kann somit nicht durch seine Thätigkeit über diese göttliche Hilfe nach Belieben verfügen. Man kann unmöglich über das beliebig verfügen, wovon man selber abhängt. Noch aus einem andern Grunde ist diese Ansicht falsch. Ihr zufolge müfste die göttliche Hilfe als etwas Indifferentes aufgefafst werden. Nur in diesem Falle könnte der Wille nach Belieben darüber verfügen. Was lehrt aber der hl. Thomas in dieser Beziehung? Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficatiam virtutis suae, quae deficere non potest (de malo q. 6 ad 3).

Was können folgerichtig jene Worte bedeuten? Nichts anderes als: der Wille besitze die Möglichkeit, die Potenz, die göttliche Hilfe nicht in sich aufzunehmen, wie er sie ja auch thatsächlich sehr häufig wegen seiner schlechten Disposition nicht aufnimmt. Zweitens bedeuten sie, dafs der Wille diesen Einflufs Gottes nicht mit Notwendigkeit aufnimmt wie die Naturdinge, sondern, seiner Natur entsprechend, mit voller Freiheit. Der Satz des Autors, das Vermögen (facultas), die Gnade zu gebrauchen, und der wirkliche Gebrauch (ipse usus) unter Gottes Bewegung seien nichts anderes als Gottes Gnade, ist abermals zweideutig. Beide sind Gnaden, aber nicht eine und dieselbe Gnade. — S. 48 behauptet der Autor, die Dominikaner lehrten, dafs die aktuelle Gnade eine gewisse Form oder aktive Qualität wäre. Dadurch würden die Schwierigkeiten vermehrt. Wir vermögen hierin keine Schwierigkeit zu entdecken. Die habituelle Gnade ist eine bleibende (per modum permanentis), die aktuelle eine vorübergehende (per modum

transeuntis sive passionis) Form. Es ist geradezu unmöglich, bemerkt der Autor daselbst, sich eine Thätigkeit des Geschöpfes zu denken, ohne dafs sie nicht eo ipso auch Gottes Thätigkeit wäre, der das Hauptagens und den Hauptbeweger bildet. Daraus folgt aber nicht, wie manche fürchten, dafs dann die Prädeterminierung der freien Potenz zugegeben werden müfste. Die Naturordnung kann nur dadurch wiederhergestellt werden, dafs der Wille des Menschen sich Gott unterwirft. Diese Unterwerfung kann aber nicht stattfinden, aufser Gott zieht den Willen an sich und teilt ihm eine aktive Kraft mit, durch deren Thätigkeit die Vernunft sich Gott unterwirft (S. 52). Und trotzdem wird der Wille nicht prädeterminiert? Auf Seite 55 findet sich abermals eine Unrichtigkeit. Der Autor meint daselbst, die Bewegung, wodurch Gott den Willen des Menschen bewegt, sei nichts anderes als die Thätigkeit selber des freien Willens. Das ist einfach ein Widerspruch. Bewegt werden und Thätigsein lassen eine Identifizierung niemals zu. Bewegt werden ist ein Leiden, eine passio, Thätigsein dagegen eine actio. Sie gehören somit einer andern Kategorie, einem andern Prädikamente an, wie jeder Logiker weifs. Geben und empfangen bilden Gegensätze.

Die Lehre des hl. Thomas, dafs der Mensch in der Urgerechtigkeit ohne heiligmachende Gnade alle Sünden hätte meiden können, fordert eine nähere Auseinandersetzung. Unter diesen Sünden sind nämlich jene zu verstehen, die der geregelten Vernunft widerstreiten, die folglich den moralischen erworbenen Tugenden entgegengesetzt sind. Die Sünden gegen die theologischen und eingegossenen Tugenden sind darunter nicht mit einbegriffen. Dieser Grundsatz mufs überhaupt festgehalten werden und seine Anwendung finden, wo immer der hl. Thomas von der Natur im Zustande der Urgerechtigkeit spricht. Sobald es sich um übernatürliche Tugenden oder Gebote, und die diesen entgegenstehenden Sünden handelt, da reicht die Urgerechtigkeit allein nicht aus. Im 4. Artikel dieser Quästio hat ja S. Thomas bewiesen, dafs der Mensch ohne Gnade, blofs in Kraft der Urgerechtigkeit, die Gebote Gottes nicht aus übernatürlicher Liebe, ex charitate, zu erfüllen imstande ist. S. 67 führt der Autor den Beweis, dafs die Gerechten, um einzelne verdienstliche Akte auszuüben, der speciellen göttlichen Hilfe bedürfen. Seine Worte sind: „Keine Kreatur vermag in irgend einen Akt überzugehen, aufser in der Kraft der göttlichen Bewegung, entsprechend der Form, wodurch sie thätig ist. Obgleich daher der Mensch die habituelle Gnade besitzt, so mufs er doch von Gott bewegt werden, und zwar nicht im allgemeinen zu jedem Akte, sondern auf specielle und übernatürliche Weise, gemäfs der Form der Gnade. Das bedeutet aber nichts anderes als: er bedarf zu den einzelnen Akten der aktuellen Gnade. Der Mensch braucht, damit er eine übernatürliche Thätigkeit vollziehe, die übernatürliche Hilfe, die ihn bewegt und seine Potenz zu der Thätigkeit appliziert.“ (S. 67.) Nichtsdestoweniger meint der Autor (S. 69), dafs diese göttliche Hilfe, die aktuelle Gnade, im Menschen nichts Formelles setze. Einige Seiten früher (S. 65) aber lesen wir: „Das Hauptagens bewegt durch eine Kraftbewegung (motu virtuoso) wie z. B. der Künstler das Instrument gebraucht, indem er ihm durch eine vorübergehende Bewegung die Form der Kunst mitteilt.“

Die Ansicht des Autors (S. 85), die Gnade sei etwas Übernatürliches und übertreffe, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, alle Kategorieen, wie Gott und alles Göttliche, können wir auf keinen Fall unterschreiben. Die Gnade ist etwas Geschaffenes und darum so gut in der Kategorie wie alles andere Geschaffene. Ebenso unrichtig ist, was

der Autor auf der unmittelbar darauf folgenden Seite (S. 86) sagt, nämlich die Gnade, wodurch die Seele von Gott bewegt wird, sei eine gewisse Bewegung derselben oder die Thätigkeit (operatio) selbst. Die Gnade ist niemals Thätigkeit, sondern dasjenige, wodurch die Seele Thätigkeitsprincip wird, und sie ist ferner dasjenige, wodurch die Seele thätig ist, sie bildet das unmittelbare agens quo. Die Thätigkeit dagegen ist eine Wirkung der Gnade. Die Bewegung der Seele resp. das Bewegtwerden derselben ist eine actio mobilis, die Thätigkeit derselben aber eine actio moventis. Die actio mobilis ist keineswegs sachlich ein und dasselbe mit der actio moventis der Seele. Darum ist auch der nächste Satz des Autors, die Gnade setze nichts anderes in der Seele, insofern diese von Gott bewegt wird, als die Thätigkeit der Seele selbst, ganz und gar unrichtig. Die Gnade bewirkt zuerst, dafs die Seele Thätigkeitsprincip oder Ursache wird. In zweiter Linie bewirkt sie auch die Thätigkeit der Seele, aber als agens quo, nicht als agens quod. Der Autor beweist seine Behauptung durch das Princip, dafs die Thätigkeit des Bewegers im Bewegten die Bewegung des Beweglichen sei (actio moventis in moto est motus mobilis). „Folglich", schliefst er, „ist die Bewegung der Seele präcise ihre eigene Thätigkeit selber." Allein damit beweist der Autor nur, dafs ihm die philosophischen Grundbegriffe fehlen. An mehr als hundert Stellen erklärt S. Thomas mit Aristoteles, dafs die Bewegung des Beweglichen dem angehöre, was in der Potenz sich befindet, und zwar insofern es in der Potenz ist. Ebenso oft lehrt er, dafs die Thätigkeit dem zugeschrieben werden müsse, was in der Wirklichkeit in actu ist. Wenn also die Bewegung des Beweglichen sachlich ein und dasselbe ist mit der Thätigkeit, so ist auch das agens in potentia, das der Möglichkeit nach Thätige sachlich ein und dasselbe mit dem in der Wirklichkeit, in actu Thätigen. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit fallen in eins zusammen. Da hört aber jede Philosophie auf. „Gibt der Beweger", entgegnet der Autor, „dem Beweglichen aufser der Bewegung oder Thätigkeit noch irgend eine vorausgehende Formalität, so bestimmt er dessen Potenz, benimmt er dem Subjekte, welches er bewegt, die Indifferenz." Allerdings thut er das. Allein was soll damit bewiesen sein? Etwa, dafs das Bewegliche durch die Bewegung Schaden leide, dafs darum das Bewegliche bei der Bewegung unbeweglich bleiben müsse? Durch diese Bewegung erhält der Wille eben die Form oder Kraft, sich selber zu determinieren und thätig zu werden. Wenn nun der Autor, gestützt auf dieses sein Argument, weiter behauptet, die praemotio physica widerstreite nicht allein dem Geiste des hl. Thomas hier und in unzähligen andern Stellen seiner Werke, sondern noch ausgesprochener der Wahrheit selbst, so haben wir einer solchen Ansicht gegenüber einfach keine Worte. Der Autor möge sich trösten. Solche Argumente verwunden das System der Thomisten nicht tödlich, wie er meint. Mehr wollen wir darüber nicht sagen.

„Der hl. Thomas negiert, dafs die aktuelle Gnade sich von der Bewegung oder Thätigkeit der Seele unterscheide." — Das gerade Gegenteil ist wahr. „In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur. Et secundum hoc dicitur gratia operans." Cfr. de potentia q. 3. a. 7. ad 3. Hat der Autor den hl. Thomas nicht gelesen? Das ist unsere Antwort auf seine Bemerkung, man dürfe sich nicht einbilden, dafs es eine Willensbewegung durch Gott gebe ohne Mitwirkung des Willens selbst, d. h. ohne dafs es die Willensthätigkeit selbst sei. Der englische Lehrer

unterscheidet ganz klar und mit ausdrücklichen Worten ein Zweifaches. Unmittelbar an den genannten Text anschliefsend heifst es: „In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet, et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae. Et secundum hoc dicitur gratia cooperans." Daraus kann jeder Leser ohne Mühe ersehen, wie grundfalsch die Ansicht des Autors ist: der hl. Thomas bestreite, dafs die aktuelle Gnade sich von der Bewegung oder Thätigkeit der Seele unterscheide, und, dafs die Einbildung, es gebe eine Willensbewegung durch Gott ohne Mitwirkung des Willens, d. h. ohne Willensthätigkeit, auf Unrichtigkeit beruhe. Warum zählt dann S. Thomas zwei Fälle auf? Warum sagt er dann ausdrücklich, dafs der Wille in dem einen Falle nicht thätig sei? Ebenso bestimmt sagt er uns dies anderswo: „in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura" (erster Fall). Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae (zweiter Fall). Die Willensbewegung ist somit nicht sachlich ein und dasselbe mit der Willensthätigkeit, denn der Wille wird bewegt, ohne selber thätig zu sein, ohne selber zu bewegen.

Abgesehen von diesen vielfachen Unrichtigkeiten steht der Autor im offenen Widerspruch mit sich selber. Auf der nächsten Seite nämlich schreibt er: „Es geziemt sich nicht, dafs Gott für diejenigen, die er in seiner Liebe für das Übernatürliche bestimmt hat, weniger Sorge trage als für die Geschöpfe, deren Gut das Natürliche ist. Den Naturdingen nun läfst er seine Sorgfalt in der Weise angedeihen, dafs er sie nicht allein zu ihren natürlichen Thätigkeiten bewegt, sondern ihnen auch Formen und Kräfte mitteilt, die für die Thätigkeiten die Principien bilden." (S. 87.)

Sehr wohl! Was haben wir aber unter diesen Formen und Kräften zu verstehen? Ist es die das Wesen konstituierende Form allein nebst dem Thätigkeitsvermögen, die er seinen Geschöpfen mitteilt? Sind diese für sich allein hinreichend Princip der Thätigkeiten? Keineswegs, er mufs ihnen noch eine andere Form oder Kraft geben, allerdings nur vorübergehend, per modum transeuntis et intentionis, damit das Princip der Thätigkeit in der Wirklichkeit existiere. Diese Form oder Kraft ist aber nichts anderes als die praemotio physica. Der Autor stöfst sich fortwährend an dem Worte: „Form". Ja, was ist denn Kraft? Ist es vielleicht Stoff? Wenn es nicht Stoff ist, mufs es Form sein, denn ein drittes gibt es nicht. Behauptet also der Autor einerseits, Gott teile dem Geschöpfe Kräfte mit, und leugnet er andererseits, dafs diese Kräfte Formen seien, so widerspricht er sich einfach selber. Dafs der Autor bei dem Worte: „Form" stets an etwas Bleibendes, Dauerndes denkt, das beweist eben wiederum, dafs er den hl. Thomas nicht studiert hat. „Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma, habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis" (de potentia q. 3. a. 7. ad 7). Hier sind zwei Dinge mit aller wünschenswerten Klarheit ausgesprochen. Erstens wird die Kraft Form genannt; zweitens der Unterschied angegeben zwischen Formen, die ein festes, ständiges, und solchen, die ein unvollkommenes, vorübergehendes Sein haben. Diese Unterscheidung der verschiedenen Kräfte führt uns zur Betrachtung der wirkenden und der mitwirkenden Gnade im Sinne des hl. Thomas.

Wir müssen dem Autor das Wort lassen, denn er widerlegt sich selber am allerbesten. Seite 118 schreibt er: „Die Gnade wird zutreffend eingeteilt in die thätige und in die mitthätige oder in die wirkende und mitwirkende. Denn das Hervorbringen einer Wirkung darf nicht dem Beweglichen, sondern muſs dem Beweger zugeschrieben werden. Nun gibt es aber einen Effekt, bezüglich dessen unser Verstand bewegt wird, ohne selber zu bewegen, und Gott allein Beweger ist. Dagegen ist auch ein Effekt nachweisbar, hinsichtlich dessen unser Verstand von Gott derart bewegt wird, daſs er sich selbst ebenfalls bewegt. Es sind somit Thätigkeiten in uns, die Gott allein, und andere, die Gott und der Seele zugleich zugeschrieben werden müssen. Dementsprechend teilen wir die Gnade ein in eine wirkende und in eine mitwirkende. Wie läſst sich der Beweis führen, daſs es eine Thätigkeit des von Gott bewegten Verstandes gebe, ohne daſs dieser sich selber bewegt? Auf eine sehr einfache Weise. Nichts bewegt sich selber, auſser es ist in der Wirklichkeit, in actu bezüglich des einen, und in der Möglichkeit, in der Potenz hinsichtlich des andern. Das ist nun bei dem Willen thatsächlich der Fall, denn er ist manchmal bloſs in der Potenz zu allen seinen Thätigkeiten. Er wird somit manchmal von Gott bewegt, ohne sich selber zu bewegen. Man muſs bei der Verstandes- und Willensthätigkeit einen Anfang und eine gewisse Fortsetzung unterscheiden, die ohne Bewegung im eigentlichen Sinne vor sich geht, aber auf das Princip der Bewegung, welches intentionaliter dem Verstande und Willen innewohnt, und dem die Thätigkeit angehört, folgt. Der Wille fängt somit an in actu secundo zu sein, indem Gott, nicht aber er selbst thätig ist." —

Hier haben wir dem Sinne nach genau die praemotio physica des hl. Thomas. Bei der Überführung des Willens aus der Potenz in den Akt bewegt derselbe sich nicht selber, ist er nicht thätig. Infolge dieser Überführung durch Gott wird er Princip, dem die Thätigkeit angehört. Dieses Princip ist intentionaliter im Menschen. Früher hat uns der Autor gesagt, es gebe keine Thätigkeit Gottes, ohne daſs der Wille selber ebenfalls thätig sei. Hier aber lehrt er, der Wille fange an in actu secundo zu sein, indem Gott, nicht aber er selber thätig ist (cum Deus, et non ipsa agit). Wir haben somit den hellen Widerspruch des Autors mit sich selber. Aber merkwürdig!

Als hätten wir der Widersprüche nicht schon genug, müssen hier noch einige neue hinzukommen. Weil der Autor in Unkenntnis der Philosophie die Bewegung resp. das Bewegtwerden des Willens beständig mit der Thätigkeit des Willens konfundiert, kommt er zu der eigentümlichen Anschauung, daſs die beginnende Thätigkeit zwar dem Willen angehöre, daſs er aber sich nicht selber zu dieser Thätigkeit bewege. Eine Willensthätigkeit, wenn auch nur im Anfange, zu welcher der Wille sich nicht selber bewegt! Das ist offenbar eine Thätigkeit ohne Thätigkeit, denn sich selber bewegen heiſst thätig sein. Und eine Thätigkeit anfangen heiſst anfangen sich selber zu bewegen. Ebenso bemerkt der Autor hier, der Wille habe zwar das Princip seiner Bewegung, also im Sinne des Autors, das Princip seiner Thätigkeit nicht in seiner Gewalt, nichtsdestoweniger könne er in jedem Momente aufhören thätig zu sein. Früher hat uns der Autor gesagt, der Wille bediene sich dieser göttlichen Hilfe, wie es ihm beliebt (S. 41). Wie ist aber der Wille frei, wenn er das Princip seiner Thätigkeit nicht in seiner Gewalt hat? Und wenn er bezüglich des Principes der Thätigkeit nicht frei ist, wie soll er es dann hinsichtlich der Fortsetzung dieser Thätigkeit sein?

Princip der Thätigkeit ist ja dem Autor soviel als Anfang der Thätigkeit. Unmöglich kann der Wille nicht frei zu wollen anfangen, dagegen frei aufhören. Was führt diese Änderung herbei? Wie kann ein notwendiger Anfang in eine freie Fortsetzung übergehen?

Es gibt also nach dem Zeugnisse des Autors eine Willensbewegung, ohne dafs der Wille dabei thätig ist. Diese Bewegung nennt der Autor wirkende Gnade, oder Bewegung durch Gott, ohne dafs der Wille sich selber bewegt. So lesen wir auf Seite 118 und 119. Seite 120 aber ist die aktuelle, die wirkende Gnade nichts anderes als die Bewegung Gottes und die Thätigkeit des Willens selber. Am Schlusse der nämlichen Seite wird die Gnade wirkend genannt, weil sie allein, also ohne Mitwirkung des freien Willens einen Effekt hervorbringt. Auf der folgenden Seite wirkt die Gnade wiederum nicht ohne den freien Willen. In diesen Widersprüchen setzt der Autor seine Darlegung einige Seiten hindurch fort.

Wie sich die Sache der Wahrheit gemäfs verhält, wurde früher nachgewiesen. Die wirkende Gnade führt den Willen aus der Potenz in den Akt über, macht aus einem agens in potentia ein agens in actu; die mitwirkende bringt mit dem Willen in actu eine Willensthätigkeit hervor. Es ist indessen eine und dieselbe Gnade, welche diese beiden Wirkungen, um die es sich hier nach dem Ausspruche des hl. Thomas einzig und allein handelt, erzielt. In ersterem Falle wirkt die Gnade allein und als agens quod, weil der Wille noch nicht in actu, agens in actu, und somit noch nicht Thätigkeitsprincip ist, sondern gerade durch die Thätigkeit Gottes, die praemotio physica, es erst wird; in letzterem Falle wirkt die Gnade mit dem Willen und als agens quo, oder als Kraft, wodurch der Wille Thätigkeitsprincip ist und eine Thätigkeit vollzieht. Die praemotio physica ist folgerichtig nichts anderes als die vorübergehende Mitteilung der soeben genannten Kraft oder Form. Man verschiebt darum den Schwerpunkt der Frage, wenn man immer nur von der Applizierung des Willens zu seiner Thätigkeit spricht. Und es zeigt sich, dafs man die Frage gar nicht richtig versteht, wenn man, wie in neuester Zeit, schreibt, alles sei im hl. Thomas klar (de potentia q. 3. a. 7) bis auf die Applizierung der Potenz zu einem Akte. Gewifs, im hl. Thomas ist alles sehr klar. Aber die Mitteilung der Kraft mit Stillschweigen übergehen und dann die praemotio physica bekämpfen, das heifst soviel als den hl. Thomas nicht verstehen. Nicht in der Applizierung des Willens zu einer Thätigkeit liegt das Wesen der praematio physica, weil hierbei der Wille selber ebenfalls thätig ist, sondern in der Mitteilung der Kraft, wodurch derselbe Thätigkeitsprincip wird. In diesem letztern Falle ist der Wille nicht thätig, und darum die Thätigkeit Gottes der Natur und Kausalität nach früher. Sie ist es allerdings auch bei der wirklichen Thätigkeit des Willens, denn das quo agit, die Kraft, verhält sich immer formell, daher vollkommener und der Natur nach früher als der Stoff oder das quod agit.

Auf eine Verständigung mit dem Autor müssen wir natürlich im vorhinein verzichten. Denn wenn er einerseits behauptet, Gott sei thätig ohne den Willen, und gleich darauf wiederum schreibt, diese Thätigkeit sei identisch mit dem Wirken des Willens selber, so ist uns damit der Boden unter den Füfsen weggezogen. Wer Bewegtwerden und Thätigsein für ein und dasselbe nimmt, mit dem ist einfach nicht weiter zu reden. Ebenso ist es bei einer Konsequenz, wie sie hier vorliegt, sehr begreiflich, dafs man sachlich die praemotio physica lehrt, und sie mit Worten unausgesetzt bestreitet. Es wären noch so manche andere Behauptungen

des Autors richtig zu stellen, die wir indessen übergehen müssen, um unser Referat nicht zu umfangreich zu gestalten.

Im dritten Artikel der dritten Quästio handelt der Autor von der sogenannten anregenden und unterstützenden Gnade (de gratia excitante et adjuvante). Der Definition dieser Gnade schickt der Autor (S. 131) folgende Stelle des hl. Thomas voraus: „Homo non potest bona facere sine Deo: cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, et sic quodam modo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei“ (de veritate q. 24. a. 14). Wir müssen uns für einige Augenblicke bei diesen Worten des englischen Meisters aufhalten. Was versteht S. Thomas unter dieser „göttlichen Kraft“, wodurch die subalterne Ursache thätig ist? Meint er damit die Thätigkeit des Willens? Nach den Principien unseres Autors müfste dieses angenommen werden. Denn ihnen zufolge ist die aktuelle Gnade nichts anderes als der Willensakt des Menschen selbst. Der hl. Thomas will uns also sagen, der Wille sei nicht thätig, aufser durch seine Thätigkeit. In der That eine famose Argumentation! Dasjenige, wodurch ich thätig bin, ist meine Thätigkeit, und diese Thätigkeit ist eine virtus, eine Kraft! Spricht der Doctor Angelicus hier nicht ausdrücklich vom Princip der Thätigkeit, welches von Gott den Geschöpfen mitgeteilt und erhalten wird? Wie kann aber das Princip der Thätigkeit mit dieser selbst real identisch sein? Die Thätigkeit folgt ja aus dem Princip, wie S. Thomas hier lehrt (ex quo operatio sequitur). — Ferner sagt uns der englische Meister, der Wille sei nicht zu einer einzigen Thätigkeit bestimmt, wie die Naturdinge, sondern zu vielen. Er besitze an und für sich gar keine, befinde sich in der Potenz zu allen. Werde er aber innerlich durch Gott und äufserlich durch den Gegenstand zu einer Thätigkeit angeregt, so treffe hier eine Determinierung zu. Das ist offenbar der Sinn in den Worten: „quodam modo est in potentia, nisi mota per aliquid activum etc.“ Von der Determinierung des Willens hatte er unmittelbar vorher gesprochen: ex quo .. determinata operatio sequitur. Oder folgt vielleicht aus einem nichtdeterminierten Principe eine determinierte Thätigkeit? Wird aber durch diese Determinierung nicht die Freiheit aufgehoben? In keiner Weise. Die bestimmte Willensthätigkeit folgt nicht mit Notwendigkeit aus der Bewegung durch Gott, wie bei den Naturdingen. Überdies behält der Wille die Potenz bei für alle andern Thätigkeiten, während die Naturdinge keine weitere Potenz besitzen.

Es ist uns geradezu unbegreiflich, wie der Autor zwei Seiten später (S. 133) behaupten kann, einige Gelehrten fürchteten mit Recht (jure), dafs durch die Vorherbewegung Gottes die Freiheit verletzt würde. Hat er denn die Stelle des hl. Thomas, die er selber niedergeschrieben, nicht examiniert, in allen Teilen auf ihren Gehalt geprüft? Neben dieser einen gibt es aber noch deren mehr als hundert andere. Der Autor behauptet ja von der wirksamen (efficax) Gnade, sie bringe gewifs und vollständig (certo et adaequate) einen Effekt hervor, ihr Hauptgewicht liege auf Seite des Principes, und diese Kraft sei infallibel (S. 135). Diese Kraft aber nennt der Autor daselbst aus sich (se ipsâ efficax), also unabhängig vom Willen wirksam. Lehren S. Thomas und seine Schüler etwas anderes? Was ist nun diese aus sich wirksame Gnade und inwiefern wirkt sie auf den Willen ein? Kann der Effekt unfehlbar gewirkt werden, ohne dafs die Gnade den Willen dazu bestimmt, determiniert? Aus einem unbestimmten Willen geht überhaupt keine Thätigkeit, kein Effekt hervor. Wenn aber der Wille sich allein bestimmt, was heifst es dann, die Gnade sei aus sich wirksam? — Die Erklärung der hinreichenden und wirksamen aktuellen Gnade auf Seite 135 ist nicht richtig. — Die hinreichende gibt blofs das Vermögen, das Können, die wirksame hingegen verleiht Wirklichkeit, Sein, Thätigkeit. Der Autor sagt ja selbst, die wirksam aktuelle Gnade sei im Willen thätig, indem sie eine Bewegung desselben hervorbringt bis zur Beistimmung, Auswahl und Vollziehung des äufsern Aktes. Merkwürdigerweise nennt der Autor diese aktuell wirksame Gnade, wodurch die Willensbewegung bis zur Beistimmung etc. hervorgerufen wird, mitwirkende Gnade, während er doch früher behauptet hatte, die Willensbewegung erfolge ohne den freien Willen. — Wird aber durch diese aktuell wirksame Gnade nicht die Freiheit aufgehoben? Darauf läfst der Autor S. Thomas folgendes antworten: „Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum, qui in libertate ad utrumlibet existit. Et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistit, tamen voluntas, et quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur . . . . Causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subjacet. Et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem" (de veritate 6. a. 3. ad 3 et ad 4). Die nämliche Antwort aus S. Thomas wird von den Thomisten denen gegenüber erteilt, die behaupten, dafs die Vorherbewegung und Vorherbestimmung Gottes der Freiheit des Willens schade. Vorherbewegen oder vorherbestimmen ist keineswegs gleichbedeutend mit notwendig determinieren, weil es eine zweifache Art von Determinierung gibt. Die eine ist eine notwendige und kommt den Naturdingen, sowie den Tieren zu; die andere hingegen eine kontingente oder freie und gehört den geistigen Wesen an. Da nun Gott jedes Ding entsprechend der Art und Weise desselben bewegt, diesen „modus" allen Dingen selber mitteilt, so kann von einer Schädigung dieses „modus" durch Gott keine Rede sein. Umsoweniger verständlich sind darum die Worte des Autors (S. 136), diese herrliche Stelle des englischen Meisters hätte von jeher genügen und bewirken sollen, dafs die extremen Hypothesen (der Thomisten und Molinisten) entweder nie aufgestellt, oder alsbald wieder fallen gelassen würden. Der Autor vergifst uns immer zu sagen, inwiefern die physische Vorherbewegung der genannten Stelle des hl. Thomas widerstreite. Er

behauptet es zwar des öftern, allein eine Behauptung ist noch kein Beweis. Behaupten läfst sich alles Mögliche. So sagt z. B. der Autor auf der genannten Seite, der hl. Augustin lehre, dafs Gott den Willen der Menschen ganz nach Belieben bewege, ohne vorerst auf die Zustimmung des freien Willens Rücksicht nehmen zu müssen, und ohne den Willen zu affizieren, für das zu bestimmen, was er will. Das soll in der That begreifen, wer kann. Gott bewegt den Willen des Menschen, ohne denselben zu affizieren! Einer solchen Ansicht darf man S. Augustin denn doch nicht beschuldigen. Mit Recht behauptet der hl. Thomas: „oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere“ (1. p. q. 8. a. 1). Gott kann unmöglich im Willen des Menschen thätig sein, denselben bewegen, ohne ihn zu affizieren. Ebenso widerstreitet es allen Gesetzen der Logik, dafs Gott den Willen bewege, ohne denselben zu determinieren. Mindestens mufs der Wille doch für die Bewegung determiniert werden, seinen passiven Zustand verlassen und die Richtung zu einem Gegenstande hin einschlagen. Die weitere Behauptung des Autors, nach S. Augustin bestehe die wirksame (efficax) Gnade darin, dafs Gott, gemäfs seiner Barmherzigkeit, den Willen ändere, ratend und überredend, inspirierend und anziehend etc. entbehrt ebenfalls aller Wahrheit. Diese Art des göttlichen Einflusses wirkt blofs objektiv, spezifizierend, keineswegs aber subjektiv und thatsächlich bewegend auf den Willen ein. Der Autor selbst nennt sie einige Zeilen später moralisch wirkende Gnade. Die wirksame Gnade kann somit nicht in diesem Einflusse liegen. Endlich ist die dritte Schlufsfolgerung des Autors aus dem Texte des hl. Augustin hergeleitet falsch, nämlich, dafs die Willensänderung zugleich sei mit dem Freiheitsgebrauche. Die Willensänderung, das Heraustreten des Willens aus dem passiven Zustande, die Überführung desselben in den aktiven Zustand ist früher als seine eigene Thätigkeit. Darum lehrt S. Thomas, wie wir gehört haben: „operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo determinata operatio consequitur.“

Auf Seite 137 spricht der Autor vom sogenannten „auxilium sine quo non“, und dem „auxilium quo“. Bei dieser Gelegenheit nennt er die Ansicht absurd, welche behauptet, es gebe eine Gnade, die blofs das Vermögen, die Potenz zur Thätigkeit verleiht, nicht die Thätigkeit selber. Früher jedoch hat er uns mehr als einmal gesagt, dafs die habituelle Gnade nicht eine effektive, sondern eine formelle Wirkung in erster Linie hervorbringe. Bei dieser formellen Wirkung sei der freie Wille unthätig. Man vergl. S. 122.

Auf S. 143 behauptet der Autor gegen Billuart, jeder echte Thomist werde bestreiten, sowohl dafs die göttlichen Dekrete indifferent, als auch, dafs sie determiniert sind. Die Lehre des hl. Thomas gebe nicht zu, dafs diese Dekrete per se und ab intrinseco wirksam seien hinsichtlich der freien Akte. Die Gewifsheit (infallibilitas) und Notwendigkeit, oder die Untrennbarkeit und Unveränderlichkeit beziehe sich nicht unmittelbar auf die freien Akte selbst, sondern das Ganze betreffe blofs die Kenntnis, den Willen und die Providenz Gottes.

Was der Autor sagt, ist ganz und gar unrichtig. Wir wollen die Stelle des hl. Thomas, die der Autor früher selber citiert, somit hoffentlich auch gelesen hat, nämlich: de veritate q. 6. a. 3. genau examinieren. Überschrift des Artikels: „ob die Vorherbestimmung (praedestinatio) eine Gewifsheit in sich schliefse“? S. Thomas antwortet: „es gibt eine doppelte Gewifsheit: die der Erkenntnis und die der Ordnung. Erstere ist vor-

handen, wenn die Erkenntnis in nichts von alldem abweicht, was in der Sache, im Gegenstande wirklich ist, d. h. wenn der Verstand über die Sache so urteilt, wie sie in der Wirklichkeit ist. Dieses sichere Urteil wird hauptsächlich aus der Ursache geschöpft. Der Name: „Gewifsheit“ wurde darum vom Verhältnisse der Ursache zur Wirkung hergeleitet. Die Beziehung der Ursache zur Wirkung ist dann eine gewisse, wenn die Ursache unfehlbar (infallibiliter) einen Effekt hervorbringt. Das Vorherwissen Gottes schliefst im allgemeinen nicht ein Verhältnis der Ursache zu den Wirkungen in sich. Es bezieht sich folglich blofs auf die Gewifsheit der Erkenntnis. Die Vorherbestimmung (praedestinatio) dagegen umfafst zunächst ein Vorauswissen und fügt dem noch das Verhältnis der Ursache zur Wirkung bei. Denn die Prädestination ist eine gewisse Direktion und Vorbereitung oder Zubereitung (praeparatio). Man mufs daher in ihr neben der Gewifsheit hinsichtlich der Erkenntnis auch noch die Gewifsheit der Anordnung in Betracht ziehen. Um diese letztere handelt es sich hier ausschliefslich, denn erstere wurde bei der Abhandlung über das Wissen Gottes klargestellt.

Die Prädestination bildet einen Teil der Providenz. Da sie indessen mehr ist als die Providenz, fügt auch ihre Gewifsheit etwas zur Gewifsheit der Providenz hinzu. Die Anordnung der Providenz ist in zweifacher Weise eine gewisse: im einzelnen, wenn das Wesen, welches durch die Providenz zu einem Ziele hingeordnet wird, dieses partikuläre Ziel ohne zu fehlen erreicht. Dies ist bei allen jenen Dingen der Fall, die mit Notwendigkeit thätig sind. Ferner ist die Anordnung der Providenz eine gewisse und sichere im allgemeinen, nicht im partikulären, indem die Kräfte der Wesen manchmal hinsichtlich des eigenen Effektes, resp. Zieles Fehler begehen, die aber von Gott wiederum zu einem Ziele hingeordnet werden.

Die Anordnung der Prädestination ist eine sichere nicht blofs in Bezug auf das allgemeine, sondern auch rücksichtlich des partikulären und bestimmten (determinati) Zieles. Denn wer durch die Prädestination zum Heile hingeordnet ist, dem wird die Erreichung desselben niemals fehlen. Die Ordnung der Providenz ist hinsichtlich des partikulären Zieles nur insofern eine sichere, als die nächste Ursache ihren Effekt mit Notwendigkeit hervorbringt. Bei der Prädestination hingegen ist die Gewifsheit in betreff des partikulären Zieles vorhanden, trotzdem die nächste Ursache, nämlich der freie Wille, seinen Effekt nur mit Freiheit oder contingenter bewirkt. Die Unfehlbarkeit der Prädestination scheint aber mit der Freiheit des Willens schwer vereinbar zu sein? Denn man kann nicht sagen, dafs die Prädestination zu der Gewifsheit der Providenz nichts anderes als die Gewifsheit des Vorherwissens hinzufüge, wie z. B. wenn behauptet würde, Gott ordne den Prädestinierten zum Heile wie jeden andern; bezüglich des Prädestinierten jedoch wisse Gott, dafs derselbe sein Heil nicht verfehlen werde. Diese Auffassung wäre hinfällig, weil der Prädestinierte vom Nichtprädestinierten sich dadurch nicht mit Bezug auf die Anordnung (ex parte ordinis) unterschiede, sondern blofs von Seite des Vorauswissens des Erfolges. Ebenso müfste aus dieser Annahme folgen, dafs die Voraussicht die Ursache der Prädestination bildete, und die Prädestination nicht Platz griffe durch die Auserwählung des Prädestinierten. Das alles widerspricht der hl. Schrift und den hl. Vätern.

Die Anordnung der Prädestination hat folglich neben der Gewifsheit der Voraussicht noch eine andere unfehlbare Sicherheit. Dadurch wird indessen die nächste Ursache, der freie Wille zum Heile

nicht mit Notwendigkeit, sondern frei und kontingenter hingeordnet.. Der freie Wille kann zwar vom Heile abfallen, allein für den von Gott Prädestinierten hat Gott soviele Hilfsmittel in Bereitschaft, dafs derselbe entweder nicht fällt, oder, wenn er gefallen ist, wieder alsbald aufsteht. Zu diesem Zwecke dienen Ermahnungen, Gebete, Gnadenerweisungen etc. Betrachtet man demnach die endgiltige Rettung (salutem) mit Bezug auf die nächste Ursache, nämlich in Rücksicht auf den freien Willen, so mufs man gestehen, dafs sie keine Sicherheit besitzt, sondern kontingent ist. Hinsichtlich der ersten Ursache dagegen, bezüglich der Prädestination erfreut sie sich der vollsten Sicherheit."

Es überschreitet die Grenzen des Referates, aus dieser Stelle des englischen Meisters die Folgerungen in der ausgedehntesten Weise zu ziehen. Eines jedoch steht aufser allem Zweifel, nämlich, dafs diese Stelle des hl. Thomas der Lehre des Autors, die ebenfalls als Doktrin des englischen Meisters ausgegeben wird, diametral entgegengesetzt ist. Der Autor bezieht alles auf die Erkenntnis Gottes; S. Thomas negiert, dafs es blofs die Erkenntnis sei. Der Autor bestreitet die Determinierung der Dekrete; der englische Lehrer spricht von einer Ursache und ihrem Verhältnisse zur Wirkung. Eine nicht determinierte Ursache aber enthält einen Widerspruch, denn eine solche hat keine Beziehung, keinen ordo zur Wirkung. Der Autor erklärt, die Dekrete bezögen sich nicht unmittelbar auf die freien Akte; S. Thomas bemerkt: „veritas praedestinationis et praescientiae respicit futurum ut est praesens" (l. c. ad 6). Was ist denn jene Gnade, die der Autor früher seipsa efficax genannt hat? Aus alldem ist klar, wie es sich mit dem echten Thomisten in der Wirklichkeit verhält. Der echte Thomist glaubt nicht an die sachliche Identität der infallibilitas oder determinatio und necessitas wie an ein Dogma, das unbeweisbar ist, folglich ohne weiters angenommen werden mufs. Ferner bringt der echte Thomist die Texte seines Meisters so vor, wir sie in der Wirklichkeit lauten.

Auf Seite 144 lesen wir, dafs S. Thomas jede Determinierung des Willens durch Gott verwerfe. Gott bewege den Willen auf das allerwirksamste, allein er determiniere ihn nicht. Wir wollen aus vielen Stellen nur eine auswählen: „Nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Et inde est, quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem. Quod enim est ad utrumlibet aequaliter se habens, est quodammodo potentia utriusque. Et inde est, ut dicit Commentator, quod ab eo, quod est ad utrumlibet nihil sequitur, nisi determinetur" (2. d. 25. q. 1. a. 1.). Wer sieht nicht, ruft der Autor aus (S. 145), wie grofs der Unterschied ist zwischen dem Satze: Gott bewegt den Willen innerlich, instigiert ihn zum Guten; und dem Satze: Gott determiniert den Willen? Aber wo ist der Beweis für diese „alta discrepantia", die der Autor hier hervorhebt? Wenn Gott, wie der Autor selber erklärt, den Willen aus der Potenz in den Akt überführt, so mufs er denselben doch zu diesem Akte determinieren? Wie ist sonst ein Herausführen möglich? So oft der hl. Thomas von der Selbstbestimmung oder Selbstdeterminierung des Willens spricht, betont er ausdrücklich, dafs Gottes Thätigkeit dabei nicht ausgeschlossen werden dürfe. Damit ist doch sonnenklar angedeutet, dafs Gott den Willen ebenfalls determiniert. Wo immer der Autor sich gegen die Thomisten wendet, geschieht es mit der Behauptung, die Determinierung des Willens durch Gott sei gleichbedeutend mit Notwendigkeit. Die Infallibilitas, Immutabilitas oder Indissolubilitas der göttlichen Bewegung sind ihm eins und dasselbe mit der Necessitas.

Sobald aber der Autor diese Infallibilitas für sich braucht, um einen Beweis zu stützen, wie auf S. 187, negiert er wieder, daſs sie mit der Notwendigkeit identisch sei. (At pluries visum est, quod necessarium immutabile et liberum non sunt opposita.) Wenn nun der Autor beständig die praemotio der Thomisten leugnet, andererseits aber behauptet, in einem fort lehrt, Gott müsse den Willen bewegen, in den Akt überführen, so ist das einfach nicht mehr verständlich. S. 251 z. B. schreibt er: „motio moventis praeexigitur ad moveri mobilis, et in eo recepta consistit.“ Lehren nun die Thomisten, diese Bewegung durch Gott sei eine Art Form oder Qualität mit einem unvollkommenen, vorübergehenden Sein, so erregen sie das Miſsfallen des Autors. Er selbst aber lehrt S. 168 ff. bezüglich der Instrumentalursache wortwörtlich ganz dasselbe. Stereotyp im ganzen Buche ist nur die Verwechslung des Bewegtwerdens der Geschöpfe (moveri) durch Gott mit der Thätigkeit derselben.

Wo immer der Autor sich genau an Cajetan und Medina hält, da ist seine Darlegung bestimmt und klar. Sobald er seine eigene Ansicht vorbringt, fehlt es derselben an Einheit und konsequenter Durchführung. Es ist nicht mehr ein Kommentar zur Lehre des hl. Thomas.

Graz. Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.

Korrespondenz.

Bemerkung und Frage,

betreffs der in diesem Jahrbuch Bd. IV Seite 231 Zeile 12 und 13 von unten vorkommenden Behauptung von Dr. Glossner über die Grundlagen der Schwingungszahlen der prismatischen Farben.

In dem Artikel von Dr. M. Glossner „Die Objektivität der sensiblen Qualitäten etc.“ findet sich an der soeben citierten Stelle dieser Satz: „Es gehört die ganze vornehme Borniertheit der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung dazu, um, wie Du Bois-Reymond, zu leugnen, daſs in der aristotelisch-götheschen Farbenlehre eine Erkenntnis enthalten sei und diese ausschlieſslich für die überdies auf unsichern Grundlagen ruhenden Schwingungszahlen der prismatischen Farben in Anspruch nehmen zu wollen.“

Der Schluſs dieses Satzes veranlaſst den Unterzeichneten zu folgender Bemerkung und Anfrage. Mehrere Jahre hindurch habe ich mich mit der Lichtlehre beschäftigt, und zwar in der Weise, daſs ich mit verschiedenen optischen Apparaten selbst auch Experimente ausführte, insbesondere auch solche, die zur Bestimmung der Wellenlängen und Schwingungszahlen der verschiedenen Lichtarten führen. Dadurch habe ich die Überzeugung gewonnen, daſs wenn irgend etwas in der Physik auf einer sichern Grundlage beruht, dies bei der physik. Lehre von den Schwingungszahlen der Lichtstrahlen der Fall ist; denn es folgen diese Zahlen mit mathematischer Notwendigkeit aus zwei Prämissen, resp. Gröſsen, welche so sicher sind, als man es nur wünschen kann: die eine Prämisse oder Gröſse ist die Geschwindigkeit des Lichtes, welche durch vier von einander unabhängige Methoden bestimmt worden ist, die andere Prämisse, resp. Gröſse sind die Wellenlängen der verschiedenen Lichtarten, resp. Linien des Spektrums, und diese Bestimmungen sind bis zum millionten Teil eines Millimeter genau. Auch die neuesten von Professor Herz publizierten Entdeckungen über die Elektrizitätswellen und deren wesentliche Identität mit Lichtwellen bestätigen die Lichtwellentheorie und die darauf

bezüglichen Messungen. Ich begreife daher nicht, aus welchen Gründen Herr Dr. Glossner behaupten kann, dafs die Schwingungszahlen der prismatischen Farben auf unsichern Grundlagen ruhen, und wäre begierig, von diesen Gründen etwas zu erfahren.

Dr. Xav. Pfeifer, Kgl. Lycealprofessor.

Auf die obige Anfrage habe ich zunächst zu bemerken, dafs es für den Herrn Fragesteller nicht schwer gewesen wäre, die Gründe für meine übrigens nur gelegentlich und parenthetisch gemachte Äufserung über die unsicheren Grundlagen der Schwingungszahlen der prismatischen Farben (denn es lag mir ferne, auf physikalische und mathematische Untersuchungen eingehen zu wollen) selbst ausfindig zu machen, wenn er sich die Mühe gegeben hätte, die Schriften, auf welche ich mich in dem Artikel über die Objektivität der sensiblen Qualitäten beziehe, einzusehen. Überdies geht aus dem Inhalt des erwähnten Artikels selbst hervor, dafs ich die herrschende physikalische Theorie als eine wenigstens teilweise hypothetische betrachte, neben der auch abweichende Theorieen Beachtung verdienen, und zwar in dem Mafse, als sie über die einseitig mechanische Auffassung hinauszugehen und dem Sinnenzeugnis objektiv vorhandener Qualitäten gerecht zu werden suchen. Damit ist bereits einer der Gründe für die behauptete Unsicherheit der Schwingungszahlen angegeben, nämlich die hypothetische Natur gewisser den Berechnungen zu Grunde gelegter Voraussetzungen, die sich weder mit physikalischen noch mathematischen Mitteln strenge beweisen lassen. Gibt man diese Voraussetzungen zu, so sind allerdings die darauf gebauten Schlüsse und Berechnungen unanfechtbar. Es bedurfte daher auch nicht der eigenen Experimente des Herrn Fragestellers und seiner Versicherung, dafs sich ihm die Berechnungen der Physiker vollkommen bestätigten. Ich glaube ihm aufs Wort und würde ihm selbst dann glauben, wenn ich ihn nicht auch sonst als gewandten Experimentator und Mathematiker kennen würde. Es handelt sich aber im vorliegenden Falle nicht um die Prüfung von Berechnungen, sondern eben um die Voraussetzungen selbst. Der Herr Fragesteller gibt zwei Prämissen an, auf welchen die Berechnung der Schwingungszahlen der prismatischen Farben beruhe. Von diesen kommt die erste, die Geschwindigkeit des Lichtes, nicht in Frage; anders verhält es sich bezüglich der zweiten, der Wellenlängen der verschiedenen Lichtarten, auf diese allein bezieht sich der Zweifel. Die Gründe für diesen Zweifel aber möge der Herr Fragesteller aus den Worten eines Schriftstellers entnehmen, der sich ebenfalls rühmen darf, sich mit der Farbenlehre eingehend beschäftigt zu haben, und deshalb in dieser Frage wenigstens gehört zu werden verdient. Es ist dies Dr. Schasler. Seine Worte aber lauten: „Alle objektiven Daten der auf Grund der Newtonschen Theorie angestellten Berechnungen über die angebliche Länge und Zeitdauer der verschiedenen Ätherschwingungen, welche die Verschiedenheit der farbigen Lichtstrahlen erklären sollen, sind thatsächlich nichts weiter, als aus der Luft gegriffene Hypothesen, die nur durch die überkolossale Gröfse ihrer Zahlen in Erstaunen setzen. Ich weifs nicht, ob die Herren Physiker selbst daran glauben, wenn sie ganz ernsthaft in ihren Lehrbüchern für das Rot die Menge der Ätherschwingungen in der Sekunde durch die Zahl 481 000 000 000 000 (481 Billionen!), für das Violett sogar 764 Billionen bestimmen, und wenn sie unter der willkürlichen Annahme, dafs sich alle farbigen Lichtstrahlen mit

gleicher Geschwindigkeit wie das einfache Licht,[1] nämlich 42 000 Meilen in der Sekunde, bewegen, daraus folgern, dafs die rote Lichtwelle noch nicht den fünfzigtausendsten Teil, die violette nur den hunderttausendsten Teil eines Zolles (!) lang sei." (Dr. M. Schasler, die Farbenwelt: in der Sammlung der von Virchow und Holtzendorff herausgegebenen Vorträge Heft 409 und 410. S. 26.) Über den Unterschied dieser Art von Berechnungen und der astronomischen wird dann bemerkt: „Der Unterschied zwischen beiden Berechnungsarten ist aber ein wesentlicher; jene nämlich über die Zeit und Raumlängen der angeblichen Ätherschwingungen beruhen auf einer blofsen Hypothese wie der Äther selbst; die astronomischen Berechnungen dagegen auf positiven aus der Erfahrung geschöpften Daten." (A. a. O. S. 88. 89.)

Ich füge hinzu, dafs ich die Frage nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der einschlägigen Berechnungen für wissenschaftlich und philosophisch nicht bedeutend genug halte, um eine weitere Diskussion zu lohnen. Schasler betrachtet sie als „mathematische Spielereien". (A. a. O. S. 27.) Sei dem, wie ihm wolle, für die „Objektivität der sensiblen Qualitäten" kommen sie nicht unmittelbar in Frage. Bezüglich der Forschungen von Hertz über die Strahlen der elektrischen Kraft antworte ich, dafs auch, wenn sich die „wesentliche Identität der Elektrizitätswellen mit den Lichtwellen" bestätigt, damit noch nicht die gewöhnliche Ätherhypothese bewiesen und eine anderweitige, aus der wesentlichen Konstitution der Körper geschöpfte Erklärung der Elektrizitäts- und Lichterscheinungen als unmöglich ausgeschlossen ist.

Dr. M. Glossner.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne CXX, 1. 1890. *De Broglie:* La géométrie non euclidienne 5. *Ch. Huit:* Le Platonisme à la fin du moyen âge (Fortsetzung; vgl. IV, 512 dieses Jahrbuches) 26. *A. Lelong:* La vérité sur hypnotisme (Fortsetzung; vgl. IV, 512 a. a. O.) 48. *A. Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes (Fortsetzung; vgl. IV, 512 a. a. O.) 72. — Revue des livres. Société de Saint Thomas d'Aquin. Séance du mercredi 22. janvier.

Divus Thomas. Vol. III. (Anno X, 12.) Vol. IV. (Annus XI, 1—2) 1890. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 25—43 (Fortsetzung; vgl. IV, 512 a. a. O.) 757. *G. B. Tornatore:* De natura entis communis (Fortsetzung; vgl. IV, 512 a. a. O.) 760. *Ermoni:* Commentarium in Opusculum S. Thomae Aqu. De verbo (Fortsetzung; vgl. IV, 512 a. a. O.) 764. Annua recensio Ephemeridum pertractantium de philosophica ac theologica 769. *P. Evangelista:* Conspectus principiorum fundamentalium philosophiae speculativae Seraphici doctoris S. Bonaventurae IV, 1. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. IV, 512 a. a. O.) 10. *P. Fernandez:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Fortsetzung; vgl. IV,

[1] Von mir unterstrichen. Für die Zahlenangaben ist selbstverständlich Dr. Schasler allein verantwortlich. Ich bemerke, dafs die Physiker nicht die Zahl der Schwingungen aus der Wellenlänge, sondern umgekehrt berechnen.



512) 14. A. Barberis: De signis mathematicis adhibendis in logices traditione inquisitio 19. *C. Ramellini:* Solutiones quaerendorum 24. — Bibliographia. Relationes Academiarum thomisticarum. Varia.

Philosophisches Jahrbuch. III. Band 2. Heft 1890. *Braig:* Eine mongolische Kosmologie 135. *Costa-Rosetti:* Die Staatslehre der christlichen Philosophie (Schlufs; vgl. IV, 512 a. a. O.) 158. *Illigens:* Die unendliche Menge (Schlufs; vgl. IV, 512 a. a. O.) 168. *Sierp:* Pascals Stellung zum Skepticismus (Fortsetzung; vgl. IV, 385 a. a. O.) 173. — Rezensionen und Referate. Philosophischer Sprechsaal. Zeitschriftenschau. Novitätenschau. Miszellen und Nachrichten.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVII. Band 4. Heft 1890. *Cornelius:* Zur experimentellen Psychologie. Mit besonderer Rücksicht auf Münsterberg: Beiträge zur experimentellen Psychologie 337.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria Laach. XXXVIII, 3.—4. Heft 1890. *Mechler:* Die Pädagogik des göttlichen Heilandes 265. *Haan:* Über Hypnotismus 385.

St. Thomasblätter. II. Bd. 11.—15. Heft 1890. Urzustand des Menschen (Fortsetzung; vgl. IV, 513 a. a. O.) 325. 357. 385. 417. 455. Erläuterung von Thomas-Artikeln aus Thomas selbst (Fortsetzung; vgl. IV, 513 a. a. O.) 331. 365. 392 424. 458. Bausteine zur Erkenntnistheorie (Fortsetzung; vgl. IV, 513 a. a. O.) 338. Der Sündenfall des ersten Menschen nach den Keilinschriften 372. Glaube und Unglaube in der modernen Wissenschaft 465.

Tüb. Theologische Quartalschrift. LXXII. Band 1. Heft 1890. *Schanz:* Der sakramentale Charakter der Ehe.

Jahrbücher für protestantische Theologie. XVI. Band 2. Heft 1890. *Moosherr:* Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino 167. *Katzer:* Kants Lehre von der Kirche (Fortsetzung; vgl. IV, 513 a. a. O.) 263.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bautz: Grundzüge der katholischen Dogmatik. Mainz 1889; bespr. von *Atzberger* in der *Lit. Rundschau* XVI, 104.

Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 422.

Döring: Philosophische Güterlehre. Berlin 1888; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 420.

Fernandez: Cursus theologicus in usum scholarum. Matriti 1890; bespr. im *Divus Thomas* IV, 27.

Flügel: Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. Langensalza 1889; besp. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrb.* III, 200.

Frohschammer: Die Philosophie des Thomas von Aquino. Leipzig 1889; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrb.* III, 208.

v. Gizycki: Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt. Leipzig 1888; besp. von *Flügel* in der *Zeitsch. für exakte Philos.* XVII, 410.

Hunnaeus: Totius Summae theologiae conclusiones. Paris 1890; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXX, 99; im Divus Thomas IV, 29.

Hilarius: Compendium theologiae moralis. Merani 1889; bespr. von *Scheicher* im *Augustinus* VII, 29.

Höffding: Ethik. Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse. Leipzig 1888; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 402.

Jahrbuch für Philosophie und spek. Theol. 4. Band 1. u. 2. Heft bespr. von *Kordác* im *Augustinus* VII, 35.

Ludwig: Tertullians Ethik, Leipzig 1885; bespr. von *Kolberg* in der *Lit. Rundschau* XVI, 105.

Maumus: S. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne. Paris 1890; bespr. von D. V. in den *Annales de philos. chrét.* CXX, 97.

Mayrhofer: Der Katholizismus und Akatholizismus in seinen Glaubenslehren. Würzburg 1890; bespr. von *Schmid* im *Augustinus* VII, 54.

Mühlenhardt: Zwanzig philosophische Lehrsätze, begründet und aufgestellt. Jena 1888; bespr. von *Gloatz* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 436.

Münsterberg: Der Ursprung der Sittlichkeit. Freiburg 1889; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 376.

Nöldechen: Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians. Leipzig 1888; besp. von *Kolperg* in der *Lit. Rundschau* XVI, 106.

Paulsen: System der Ethik; Schlufs (vgl. IV, 514) der Bespr. von Gutberlet im Philos. Jahrbuch III, 188; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 395.

Pesch: Der Gottesbegriff. Freiburg 1888; bespr. von *Hepp* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* LXXII, 158.

Du Prel: Immanuel Kants Vorlesungen über die Psychologie. Leipzig 1889; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift für exakte Philos.* XVII, 426.

Scarpati: Antropologia insegnata nella Somma di S. Tommaso d'Aquino. Roma 1890; bespr. im *Divus Thomas* IV, 29.

Stentrup: Praelectiones dogmaticae. Oeniponte 1889; bespr. von *Schanz* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* LXX, 162.

Tissié: Les rêves, physiologie et pathologie. Paris 1890, bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXX, 100.

Wolff: Das Bewufstsein und sein Objekt. Berlin 1889; bespr. von *Gutberlet* in der *Lit. Rundschau* XVI, 144.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

Zum Verständnis dessen, was der hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her lehrt, ist es unerläſslich, sich einiger anderen Lehrsätze zu erinnern, welche im ganzen System des englischen Meisters als grundlegend erscheinen.

Zunächst ist es eine ausdrückliche und unzweifelhafte Lehre des Heiligen von Aquino, daſs es unmöglich ist, bezüglich desselben Gegenstandes zu gleicher Zeit und unter demselben Gesichtspunkt Glauben und Wissen zu haben. Diese beiden Zustände des Geistes schlieſsen sich gegenseitig aus wie Licht und Dunkelheit. Glauben heiſst etwas, was ich nicht in seinem innern Zusammenhange durchschaue, oder wovon ich keine eigene unmittelbare Erkenntnis habe, für wahr annehmen auf die Autorität eines andern hin. Wissen dagegen heiſst etwas auf Grund eigener Einsicht als wahr festhalten. Der letztern Zustimmung liegt eine innere Nötigung zu Grunde: das, was ich sehe, kann ich nicht nicht-sehen. Weiſs ich etwas, so ist es mir klar, daſs es nicht anders sein kann — ich habe metaphysische Gewiſsheit. Die Zustimmung im Glauben dagegen mache ich abhängig von den Proben, die mir ein anderer von seiner Glaubwürdigkeit liefert. Halte ich diese für zureichend, so stimme ich ihm zu, und es wäre unverständig, in diesem Falle nicht zuzustimmen. Seine Glaubwürdigkeit verbürgt mir moralische Gewiſsheit. Habe ich dagegen keine vollgültigen Beweise von seiner Zuverlässigkeit, so werde ich das, was er mir sagt, nur als möglich, oder höchstens als nicht unwahrscheinlich hinnehmen. — Glauben und Wissen unterscheiden sich also wesentlich hierin von einander, daſs der Gegenstand des erstern von mir nicht durchschaut, der Gegenstand des letztern dagegen deutlich und

mit Evidenz erkannt wird; dafs darum das Motiv des Fürwahrhaltens in letzterm in der Sache selbst, beim erstern dagegen in einer aufserhalb des Gegenstandes stehenden Ursache — sagen wir schlechthin, der Autorität — liegt. Es sind demnach zwei Gründe möglich, aus denen wir einer Wahrheit unsere Zustimmung geben: eigene Einsicht und fremde Bürgschaft. Jene ist bewirkende, diese bewegende Ursache unserer Zustimmung, welcher dementsprechend in beiden Fällen eine verschiedene Festigkeit zukommt. Nun ist es zwar einleuchtend, dafs, wenn ich durch eigene Beweisführung zur klaren, unzweifelhaften, metaphysisch gewissen Erkenntnis gelangt bin, die Festigkeit meiner Zustimmung oder meine Gewifsheit subjektiv noch gröfser werden, fast möchte man sagen, mehr empfunden werden kann, sobald ich sehe, dafs auch andere dasselbe halten, namentlich wenn es sich um hervorragende Geister handelt. Dagegen scheint es unmöglich, dafs die Zustimmung selbst auf beiden Erkenntnisgründen zugleich beruhe, oder dafs das Fürwahrhalten gleichmäfsig aus eigener Einsicht und fremder Bürgschaft hervorgehe. Vielmehr scheinen diese beiden Erkenntnisgründe sich gegenseitig auszuschliefsen. Die Autorität eines anderen ist nur dann und kann nur dann Beweggrund meines Fürwahrhaltens sein, wenn die eigene Einsicht nicht vorhanden ist. Und sobald die eigene Einsicht mich zur Zustimmung nötigt, verdanke ich die Erkenntnis der Wahrheit und die Gewifsheit bezüglich derselben nicht der Autorität eines andern[1], wenn sie mir auch von einem andern (z. B. einem Lehrer) vorgestellt worden wäre. Der andere wäre für mich nur conditio sine qua non der Erkenntnis, aber nicht Motiv der Zustimmung. Im Glauben ist die Zustimmung nicht von meiner vernünftigen Natur gefordert, sondern von meinem freien Willen geboten, und das ist der Grund ihrer Verdienstlichkeit — ein weiteres Merkmal ihrer Verschiedenheit von der unerläfslichen Zustimmung, so

[1] Profecto liquet, quia fides illarum rerum argumentum est, quae apparere non possunt. Quae etenim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. — S. Gregor. M., XL. Homiil. in Evang., hom. 26 n. 8.

innere Evidenz von uns fordert. — Das ist nichts anderes, als die Anwendung der Begriffsbestimmungen von Glauben und Wissen. Glauben ist das Fürwahrhalten einer innerlich nicht erkannten Wahrheit; Wissen ist das eigene Durchschauen der Wahrheit.

Eine prächtige Illustration hierzu haben wir im 4. Kapitel des Evangeliums des hl. Johannes, in welchem das Gespräch des Heilandes mit der Samariterin am Jakobsbrunnen berichtet wird. Aus der Thatsache, dafs der Heiland ihr alles sagte, was sie gethan hatte, erkannte die Samariterin, dafs er ein Prophet sei, und deshalb glaubte sie auch, was er ihr weiter sagte, nämlich, dafs er Christus, der verheifsene Erlöser, sei. Und sie glaubte nicht blofs für sich, sondern sie ging auch in die Stadt (Sichar) und erzählte ihren Mitbürgern, was vorgefallen war. „Und viele von den Samaritern in dieser Stadt glaubten an ihn wegen des Wortes des Weibes, welches bezeugte, dafs er ihr alles gesagt habe, was sie gethan habe.“ Aber die Samariter wollten sich auch selbst überzeugen. Deshalb baten sie Jesus, bei ihnen zu bleiben. Und er blieb bei ihnen zwei Tage. Was sie während dieser Zeit vom Heiland hörten und sahen, war derart, dafs eine viel gröfsere Anzahl von ihnen an ihn glaubte: „Und sie sagten zu dem Weibe: Jetzt glauben wir nicht mehr wegen deiner Worte; sondern wir selbst haben (ihn) gehört und wissen, dafs er in der That der Erlöser der Welt ist.“ Allerdings ist hier der Ausdruck „Wissen“ nicht im eigentlichen Sinne gebraucht, sondern nur um die Gewifsheit des Glaubens auszudrücken. Allein auch so entnehmen wir aus der berichteten Geschichte soviel, dafs eigene Einsicht und fremdes Zeugnis zwei Gründe der Zustimmung sind, die sich gegenseitig ausschliefsen, insofern nicht beide zu gleicher Zeit dieselbe Wirkung hervorbringen können.

Das ist also gleichmäfsig auf dem natürlichen, wie auf dem übernatürlichen Gebiete der Fall, mit dem Unterschied, dafs der übernatürliche Glaube auf der Untrüglichkeit Gottes beruht, also eine wesentlich höhere als blofs moralische Gewifsheit gibt. Deshalb ist auch das Dunkel des übernatürlichen Glaubens mit

dem Lichte der Glorie unverträglich. Sobald jenes Licht uns aufgeht, zergeht (evacuatur) der Glaube wie eine Wolke vor der Sonne. An seine Stelle tritt ein neuer habitus, der des Sehens oder der Anschauung.

Unter den von Gott uns geoffenbarten Wahrheiten sind manche, und zwar die grundlegendsten, solche, welche die natürliche Ordnung nicht übersteigen, die also nicht über den Bereich unserer Fassungskraft hinausgehen. Weil dieselben die notwendigen Voraussetzungen der übernatürlichen Ordnung sind, müssen sie von jedem mit vollster Gewifsheit erkannt werden. Eben hierin lag die relative Notwendigkeit der Offenbarung derselben. Da nämlich nicht alle in der Lage sind, auf dem gewöhnlichen Wege des Nachdenkens oder Lernens rechtzeitig zur völlig gewissen, irrtumsfreien Erkenntnis dieser Wahrheiten zu gelangen, so mufste diesen der göttliche Lehrmeister dieselben als schlechthinige Wahrheiten, an denen sie unzweifelhaft festzuhalten hätten, hinstellen. Ihnen ist also die Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit des offenbarenden Gottes auch bezüglich dieser innerhalb des Bereiches der natürlichen Erkenntnis liegenden Wahrheiten einzige Quelle der Erkenntnis, einziger Grund der Zustimmung und einziges Kriterium der Gewifsheit. Jenen dagegen, welche von diesen Wahrheiten durch Beweisführung und Schlufsfolgerung metaphysische Gewifsheit erlangen, ist die eigene Vernunft Quelle, und die Evidenz Kriterium der Erkenntnis. Die Offenbarung aber gibt ihrer natürlichen Gewifsheit noch eine übernatürliche Stütze, so dafs sie mit göttlicher Unfehlbarkeit gewifs sind, dafs ihre Vernunftschlüsse richtig sind. Diese Wahrheiten sind also vielmehr Voraussetzungen (praeambula) des Glaubens, als Gegenstände (articuli) desselben. Zu ihnen gehört das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Erschaffung der Welt u. s. w.

Da es sich hier um den Übergang von dem natürlichen ins übernatürliche Gebiet, oder mit anderen Worten, um die Grenzen unserer Vernunfterkenntnis handelt, so ist es klar, dafs es in einzelnen Fragen zu Grenzstreitigkeiten kommen kann, wenn es nämlich nicht unzweifelhaft klar ist, ob etwas innerhalb

oder aufserhalb des Bereiches unserer natürlichen Erkenntnis fällt. Hierher gehört die Frage nach dem Anfang der Welt. Ist die Welt von Ewigkeit her erschaffen, oder hat sie mit der Zeit ihren Anfang genommen?

Offenbar ist diese Frage gänzlich verschieden von jener nach der Erschaffung der Welt. Dafs die Welt erschaffen ist, d. h. nicht aus sich, sondern nur durch Hervorbringung von seiten Gottes, und zwar Hervorbringung aus nichts entstanden ist, können wir mit Evidenz beweisen; denn es folgt mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Welt als einer Gesamtheit von zusammengesetzten, endlichen, kontingenten, veränderlichen Dingen. Was hier in Frage kommt, ist vielmehr das Wann der Erschaffung. Die Thatsache der Erschaffung wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Darum schliefst der hl. Thomas von vornherein von dieser Untersuchung die heidnisch-materialistische Annahme einer ewigen unerschaffenen Materie aus. Diese bezeichnet es als einen „intolerabilis error“, der sich widerlege „ex necessitate“, d. h. mit zwingenden Gründen und metaphysischer Gewifsheit. Aber kann in derselben demonstrativen Weise auch die Frage nach dem Wann der Erschaffung gelöst werden? Diese Stellung der Frage allein schon deutet die Schwierigkeit derselben an. Jedes Wann setzt ja schon den Verlauf von vor und nach voraus, während doch die Zeit erst mit der Welt — als das Mafs ihrer Bewegungen — geschaffen wurde. Ja, wenn wir von der Zeit als dem äufsern Mafsstab reden, den wir an die Veränderungen in der Welt anlegen (Jahre, Monate, Stunden u. s. w.), so ist die Welt dem mosaischen Schöpfungsberichte gemäfs älter als die Zeit. Denn die Gestirne, welche sein sollten „in signa, et in tempora, et in dies, et in annos“, werden erst am vierten Schöpfungstage hervorgebracht. Als innere Zeit jedoch ist dieselbe mit der Welt und der Veränderung in ihr gleich alt. Wer könnte also leugnen, dafs die Welt immer bestanden hat? Heifst doch immer nichts anderes als zu aller Zeit. — Doch vielleicht können wir die Frage so ausdrücken: Ist die Welt erschaffen von Ewigkeit her? Aber auch in diese Ausdrucksweise mischt sich unsere

Auffassung von Zeit; denn von — her drückt ja nichts anderes als zeitliche Dauer aus. Und wird die Ewigkeit als Ausgangspunkt dieser Dauer gesetzt, so erscheint es als unleugbar, dafs die Welt von Ewigkeit her ist. — Um was es sich also hier handelt, ist dieses: Hat Gott die Welt als ewige erschaffen, so dafs sie so alt wie er selbst ist, oder ist sie im Verhältnis zu ihm etwas Neues? M. a. W.: Ist die Dauer der Welt anfangslos, oder hat sie einen Anfang? In letzterm Falle können wir sehr zutreffend mit dem hl. Thomas „de novitate mundi“ reden.

Die Offenbarung sagt uns unzweifelhaft, dafs Gott im Anfange Himmel und Erde erschaffen hat (Gen. 1, 1)[1]. Und Salomon (Prov. 8, 22 ff.) bringt die Ewigkeit der göttlichen Weisheit in Gegensatz zu der Neuheit der Welt, wenn er sagt: „Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis, antequam terra fieret. Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constituerat, ante colles ego parturiebar. Adhuc terram non fecerat, et flumina, et cardines orbis terrae. Quando praeparabat coelos, aderam . . .“ Denselben Gegensatz betont die menschgewordene Weisheit selbst im neuen Testament: „Clarifica me, tu Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te . . . Ut videant claritatem meam quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi“ (Jo. 17, 5. 24). Im Verhältnis zur Ewigkeit des Sohnes ist die Welt also neu. Darum bekennen wir Christus im nicänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis als „ex Patre natum ante omnia saecula.“ Die Schöpfung hat mithin einen Anfang gehabt (vgl. auch Ps. 89, 2; Eph. 1, 4 u. s. w.). Und das ist ein auf dem 4. Laterankonzil (1215) erklärtes Dogma: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus et verus Deus . . . Creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium . . . . sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam . . .“

[1] Über die verschiedene Bedeutung und Auslegung des „in principio“ s. S. Thom. 1. q. 46 a. 3; II. Sent. Dist. 1. q. 1 a. 6.

Die Offenbarung und die Kirche belehren uns also über den in Rede stehenden Punkt mit grofser Bestimmtheit und Klarheit. Aber die Frage bleibt offen, ob die Offenbarung bezüglich dieser Wahrheit für uns einzige Erkenntnisquelle und alleiniges Kriterium der Gewifsheit ist, oder ob wir auch vermittels unserer eigenen Vernunft eine absolut gewisse Erkenntnis derselben zu erlangen vermögen. Im erstern Falle wäre jene Wahrheit nicht ein blofses praeambulum, sondern schlechthin ein articulus fidei; im letztern Falle wäre sie eine beweisbare Schlufsfolgerung, welcher im eigentlichen Sinne Wissen entspräche.

Es ist also die Frage: Können wir durch unsern Denkprozefs mit wissenschaftlicher Gewifsheit erkennen, dafs die Welt einen Anfang hat? — Hierbei ist zu bemerken, dafs Wissen nicht durch jede Art von Schlufsfolgerung (argumentatio), sondern nur durch Beweisführung im strengen Sinne (demonstratio) gewonnen wird. Dafs es so ist, mufs uns evident sein; und Evidenz erlangen wir nur durch zwingende Gründe. Es ist also nicht genug, dafs zum Beweise mehr oder weniger wahrscheinliche Gründe ins Feld geführt werden — und mögen sie noch so gewichtig sein; vielmehr mufs der Beweis ergeben, dafs es so sein mufs und nicht anders sein kann. Der Schlufs und das Geschlossene müssen uns als notwendig, das kontradiktorische Gegenteil also als unmöglich erscheinen. Können wir also — das ist die Frage — von dem Anfang der Welt durch blofses Philosophieren eine so klare und darum so sichere Erkenntnis erlangen, dafs ein Zweifel daran unmöglich ist, dafs wir mithin jeden Widerspruch dagegen als unvernünftig bezeichnen müssen?

Der hl. Thomas macht auf diese Stellung der Frage und ihre Bedeutung mit grofsem Nachdruck aufmerksam in apologetischem Interesse. Da es sich nämlich um einen in der Offenbarung enthaltenen Lehrpunkt handelt, also einen solchen, den wir von vornherein unbezweifelt für wahr halten, so fürchtet er, dafs, wenn für denselben „non necessariae rationes“ angeführt werden, d. h. solche, welche sich anfechten lassen, jene, denen diese Gründe als nicht zwingende erscheinen, meinen könnten, unser unbezweifeltes Fürwahrhalten jenes Lehrsatzes, mithin

unser Glaube selbst, beruhe auf einem so unsichern Fundament: Est valde cavendum, ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes (wohlgemerkt nicht Konvenienzgründe, sondern vermeintliche Beweise) adducere praesumat . . . quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant, quod propter rationes hujusmodi his quae sunt fidei, assentiamur. — Das was wir glauben, kann unter keinen Umständen unrichtig oder unwahr sein; es ist unmöglich, dafs es unwahr sei. Soll also die natürliche Erkenntnis als Kriterium einer geoffenbarten Wahrheit gelten können, so mufs sie uns eine solche Gewifsheit verleihen, für welche Irrtum oder Täuschung unmöglich ist. Und so beschaffen ist nur die auf der Evidenz des Beweises beruhende metaphysische Gewifsheit. Solange die Vernunft also bezüglich eines in der Offenbarung enthaltenen Lehrpunktes durch die Evidenz der Gründe nicht zur Zustimmung genötigt wird, kann sie für denselben nicht Wissen beanspruchen, sondern mufs das unbezweifelte Fürwahrhalten desselben aus dem Glauben herleiten.

Aus diesem Grunde erklärt der hl. Thomas den Lehrsatz, dafs die Welt angefangen hat, schlechthin für einen Glaubensartikel, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina (Cont. Gent. lib. 2 cap. 38. Vgl. Sum. theol. 1 q. 46 a. 2; II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5; Quodlib. III. art. 31 [q. 14 a. 2]). Die Gründe, mit welchen man den zeitlichen Anfang der Welt zu beweisen versuchte, erschienen ihm als nicht nötigende: usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant (Ibid.). Dies zu untersuchen, ob jene Gründe allseitig unanfechtbar und nötigend seien, ist das einzige Interesse, welches er an dieser Frage hat. Das zeigt unzweifelhaft schon die eigentümliche Fragestellung, wie sie bei ihm in verschiedener Fassung wiederkehrt. So überschreibt er die diesbezügliche, vorher citierte Abhandlung in der Summa contra Gentes: „Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse semper; et solutiones earum“. Den betreffenden Artikel in dem angeführten Quodlibetum überschreibt er: „Utrum mundum non esse

aeternum possit demonstrari." Und in der theologischen Summa fragt er: „Utrum mundum incepisse sit articulus fidei", und in anderer Form: „an demonstrative probari possit". Nicht anders ist auch die Fragestellung in dem Opusc. De aeternitate mundi contra murmurantes. In Quodlib. XII art. 7 (q. 6 a. 1) fragt er allerdings: „Utrum coelum vel mundus sit aeternus"; aber er antwortet: „mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione."

Damit ist der Standpunkt bezeichnet, von dem aus unser Heiliger die Frage entscheidet. Derselbe ist ein rein kritischer. Auf der einen Seite steht die Annahme einer ewigen Weltschöpfung seitens mancher ungläubigen Philosophen; auf der andern Seite die aus der Offenbarung erlangte Gewifsheit der Schöpfung in der Zeit. Können nun von letzterm Standpunkt aus Gründe vorgebracht werden, welche die zweite Annahme als notwendig, und die erste als unmöglich darthun? Diese kritische Untersuchung ist alles, worauf der hl. Thomas sich beschränkt. Thetisch vertritt er nicht die Möglichkeit der erstern Annahme. Nirgendwo tritt er mit positiven Gründen für die Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit ein. Er beschränkt sich darauf, die gegen eine solche Möglichkeit vorgebrachten Gründe auf ihre allseitige Stichhaltigkeit zu prüfen. Und um seinem kritischen Standpunkt bis ans Ende objektiv treu zu bleiben, führt er in den beiden Summen und im Kommentar zu den Sentenzen nicht seine eigenen Bedenken gegen solche Beweisversuche an, sondern solche, welche die Verteidiger einer ewigen Weltschöpfung von ihrem Standpunkt aus dagegen vorbringen könnten. „Conveniens videtur ponere, qualiter obvietur eis (den vorgebrachten Gründen) per eos qui aeternitatem mundi posuerunt" (Contr. Gent. l. c.). Und zu dem ersten der in der Sum. theol. angeführten Gründe sagt er: „Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate . . ." Zu dem zweiten: „Illi qui posuerunt mundum aeternum, dicerent . . ." Zu dem vierten: „Ponentes aeternitatem mundi ponunt (= respondent) . . ." Zu dem achten: „Hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt . . . ."

Er sagt also gar nicht einmal, ob er das, was jene entgegnen oder entgegnen würden, zu dem Seinigen macht; es genügt ihm zu zeigen, dafs die vorgebrachten Gründe anfechtbar sind, also nicht „usquequaque de necessitate concludunt.“ Damit ist das Interesse des Glaubens gewahrt: über die Frage nach dem Anfang der Welt können wir keine wissenschaftliche Gewifsheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit („licet probabilitatem habeant“ Contr. Gent. l. c.) erlangen.

Gewifs kann man dem Gesagten zufolge St. Thomas nicht für einen Verteidiger der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit ausgeben. Er ist soweit entfernt davon, für diese Annahme positiv einzutreten, dafs er dieselbe vielmehr mit dem hl. Augustinus geradezu für „kaum fafsbar“ erklärt. Er citiert De civit. Dei lib. XI c. 4: „Qui a Deo quidem (mundum) factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem . . .“ Und um den Sinn dieser Annahme nur einigermafsen klar zu machen, fügt er aus demselben Buch des hl. Augustinus (lib. X c. 31) die Erklärung der Platoniker bei: „Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus, atque in illo dii, creati, et semper fuerunt, semper existente qui fecit, et tamen facti sunt“ (Opusc. De aetern. mundi contra murmurantes; Sum. theol. l. c. ad 1). — Mit Recht sagt darum Bañez (Comment. in 1. q. 46 a. 2): „D. Thomas, ut videre est ex contextu literae, noluit ostendere, quod erat possibile, mundum fuisse ab aeterno, nec ullam rationem fecit, qua id directe probaret, sed solum vult efficere, et efficit, quod non demonstratur, fuisse ab aeterno, nec coepisse in tempore, sed quod sola fide tenetur tamquam certum ac firmum, quod coeperit in tempore, quod et nos fatemur, et omnes fateri debent“.

Dafs dieses und nichts anderes die Lehre des hl. Thomas war, wird uns auch von seinen heftigsten Gegnern bestätigt.

Als deren Anklagen sich in dem Correctorium Fratris Thomae des Oxforder Franziskaners Wilhelm de Lamarre (um 1288) Luft machten, blieb auch die hier in Rede stehende Lehre desselben nicht unangefochten. Und was ist das, was sie anfechten? In ihren Ausstellungen an 1. q. 46 a. 3 ist es dieses: „quod dicit, quod incoeptio sive novitas mundi demonstrative probari non potest. — Dicimus, das ist ihre Censur, quod falsum est.“ Darauf antwortet Ägidius Colonna von Rom (oder wer sonst der Verfasser der unter seinem Namen gedruckten Verteidigungsschrift „Defensorium sive correctorium corruptorii Fratris Thomae“ ist): „Quod isti dicunt; esse falsum quod Thomas dicit, quod incoeptio sive novitas mundi demonstrative probari non potest — ex dictis potest concludi nec esse falsum, nec contra doctrinam Sanctorum. Omnes enim rationes, quae ad hoc possunt adduci, nullo supposito quod ad fidem aliquo modo pertinet, possunt impediri, sicut docet Thomas Contr. Gent. lib. 2 cap. 31 et alibi“. Also auch seinem Verteidiger zufolge ist nichts anderes als dieses seine Lehre. — In dem folgenden Artikel (VII. in 1. part.) sagen die Corruptores Fratris Thomae höchst vorsichtig nur: „Hic videtur nimis expresse dicere aliqua, ex quibus sequitur quod creatio mundi potuit esse aeterna“. Dafs er also direkt oder positiv die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung lehre, wagen sie ihm gar nicht vorzuwerfen. Der Corrector corruptorii stellt seiner Erwiderung die volle Lehre des hl. Thomas an die Spitze, nämlich: „Sciendum quod, sicut non potest demonstrative probari mundum incoepisse, ita nec demonstrative probari potest mundum ab aeterno esse“. Von diesem Satze aus fällt es nicht schwer, das Mifsverständnis, auf welchem der gemachte Einwurf beruht, aufzuklären. — Auch in ihren Anfeindungen der Quodlibeta des hl. Thomas (art. 9) drücken die Corruptores seine in Quodlib. III q. 31 vorgetragene Lehre nicht anders aus als: „quod demonstrative probari non possit, mundum non esse aeternum“.

Die Wahrheit eines (zeitlichen) Anfanges der Welt galt dem Aquinaten also als ein Dogma, d. h. als ein Glaubenssatz im vollen Sinne des Wortes. Seine Hauptaufgabe als eines Theologen mufste darum zunächst sein, zu zeigen, dafs die geoffen-

barte Lehre nicht in Widerspruch mit den Forderungen unserer Vernunft stehe. Deshalb thut er ausführlich dar, dafs die entgegengesetzte Behauptung, nämlich die Welt sei von anfangloser Dauer, oder sei immer gewesen, durchaus unerwiesen ist, ja dafs sie gar nicht bewiesen werden kann. Zwar hat selbst Aristoteles die genannte Behauptung aufgestellt und mit Gründen zu stützen gesucht; aber der hl. Thomas zeigt aus Aristoteles selbst, dafs er dieselben nicht als demonstrative ansah (1 q. 46 a. 1. wo manche Parallel-Stellen angeführt werden). Hier haben wir also die Kehrseite des vorher Gesagten. Dort hiefs es: dafs die Welt (in der Zeit) angefangen habe, kann nicht demonstrativ bewiesen werden; und hier heifst es: dafs die Welt immer gewesen sei, kann nicht demonstrativ bewiesen werden. Wie der englische Lehrer alle für die erste Behauptung ins Feld geführten Gründe widerlegt, so widerlegt er gleicherweise alle Argumente, welche die letztere Behauptung beweisen sollen. Vor der Wissenschaft besteht demnach die eine Behauptung so viel, oder besser gesagt, so wenig als die andere[1], m. a. W., es handelt sich um eine Frage, in der wir allseitige Gewifsheit nicht von der Wissenschaft, sondern nur vom Glauben erlangen können.

Das ist auch die Auffassung des hl. Augustinus von dieser Frage. Wenigstens scheint er dieselbe in folgenden Worten (De civit. Dei lib. XII cap: 15 n. 3) auszudrücken: „Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verumtamen non de ipso genitam (wie der Sohn Gottes), sed ab ipso de nihilo factam; nec ei coaeternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens. Sed hoc si respondero eis qui requirant, quomodo semper

[1] „Ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed (tantum) probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque“: In II Sent. dist. 1 q. 1 a. 5. — Es ist darum nicht logisch, wenn Herr Frohschammer (Die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889 S. 512) sagt: „Wenn ein Anfang der Welt als unbeweisbar, also die Ewigkeit derselben als wissenschaftlich zulässig angenommen werden mufs . . .“

creator, semper dominus fuit, si creatura serviens non semper fuit; aut quomodo creata est, et non potius creatori coaeterna est, si semper fuit: vereor ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Redeo igitur ad id quod creator noster scire nos voluit; illa vero quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor. Sed ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui haec legunt, videant a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur; potiusque intelligant quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter, ubi ait: Dico autem per gratiam quae data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei (Rom. 12, 3)". — Was heifst das anders als: in dieser Frage sind wir auf den Glauben angewiesen, und unser Verstand allein vermag es nicht zu absoluter Gewifsheit über dieselbe zu bringen.

Geradeso wie der hl. Thomas behandelt unsere Frage sein treuer Anhänger, der bereits genannte Ägidius Colonna von Rom, General des Augustinerordens, später Erzbischof von Bourges und Kardinal, gest. 1316[1]. Auch dieser „Doctor fundatissimus" fragt in seiner Quaestio de duratione mundi[2] zuerst: ob die Welt ewig sei. Und in dieser Untersuchung widerlegt er alle Gründe, auf welche hin Aristoteles und mit ihm Averroes und Avicenna dieses behaupteten. Daran schliefst sich die Frage: ob die Welt ewig sein könne, und gerade wie beim hl. Thomas, wird dieselbe auch hier ausgedrückt, nämlich:

[1] Es ist ein Beweis von gänzlicher Unkenntnis der Literatur über unsern Gegenstand, wenn Krause (a. a. O. p. 3) von der Lehre des hl. Thomas sagt, dafs „nullus ex iis qui aliqua pollent auctoritate scholasticis idem docuerit".

[2] In der Ausg. von Antonius de Aguilar Cordub. 1712 bildet dieselbe einen Anhang zu dem Bande Tractatus. Im Eingang derselben heifst es jedoch: „Quaestionem hanc ... quae erat in ordine quarta p. 1 dist. 2 lib. II. Sent., in nostra impressione dicti libri II. omisimus, in hoc IV. Sent. reponendam".

„an demonstrari possit, mundum incoepisse et aeternum esse non posse". Das gleiche Verfahren wie bezüglich der ersten Frage wird auch hier eingehalten: „Quoniam quidam Magistri ponunt hoc posse demonstrari, adducemus rationes illas quas dicunt esse demonstrationes". Und zur gröfsern Klarheit wird noch hinzugefügt, dafs unter demonstrationes verstanden werden „rationes necessariae et insolubiles". Auch dieser Meister behandelt also die Frage nicht thetisch, sondern lediglich kritisch. Und um gar nicht mifsverstanden zu werden, erklärt er, dafs man dieselbe in verschiedener Weise behandeln könne. „Potest esse triplex modus dicendi: Primo quidem, quod aliquis diceret, mundum ab aeterno esse non potuisse. — Secundo, si quis diceret, quod non potest demonstrari, mundum non potuisse ab aeterno fieri. Hic autem secundus minus diceret quam primus: quia multa sunt vera, ad quae demonstrationes habere non possumus. — Tertio quidem, si aliquis diceret, quod rationes adductae vel per alios factae non sunt demonstrationes; et hic tertius modus minus diceret quam secundus: quia multa sunt demonstrabilia, ad quae non habemus demonstrationes et multa scibilia quae nondum scimus. — Si ergo a nobis quaeratur, quid sentimus de aeternitate mundi, non dicimus, quod mundus potuerit esse ab aeterno; nec dicimus, quod non possit hoc demonstrari; sed dicimus, quod rationes quae usque nunc vel audivimus, vel in scripturis invenimus ab aliis factas, quod impossibile fuerit mundum fuisse aeternum, non sunt demonstrationes, vel saltem videntur nobis solubiles et non demonstrationes".

Thomas von Strafsburg, einer der Nachfolger Colonna's im Generalat seines Ordens (gest. 1357), lehrt in seinem Kommentar zu II. Sent. dist. 1 q. 2 a. 1 genau dasselbe: „Dico quod nec pro mundi aeternitate, nec contra mundi aeternitatem potest adduci aliqua demonstratio." Bezüglich der erstern fährt er fort „non plus faciam, nisi quod primo ponam aliquorum philosophorum rationes, quibus, ut dicitur, se crediderunt demonstrasse mundi aeternitatem; et secundo hujusmodi rationibus respondebo". Bezüglich des letztern, „utrum Deus secundum creatricem suam potentiam ab aeterno potuerit effectum sine

contradictionis implicatione producere", antwortet er: „Quamvis solemnes doctores re reputent oppositum demonstrasse, ad divinae tamen potentiae praeconium extollendum ad praesens teneo, quod Deus hoc potuit absque omni implicatione contradictionis; quia si implicaret contradictionem, tunc demonstratio esset ad oppositum, sed . . . . neutra pars potest demonstrative probari".

Ganz dieselbe Stellung nimmt der Doctor subtilis zu unserer Frage. In II. Sent. dist. 1. q. 3 führt er die Gründe an, mit welchen beide entgegengesetzten Ansichten für und gegen die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung zu seiner Zeit gestützt wurden, und zeigt, dafs sowohl die einen wie die anderen solubiles sind, also keine demonstrationes. Über den relativen Wert der Gründe sagt er nichts; auf welcher Seite er gröfsere Wahrscheinlichkeit anerkennt, ist darum aus seiner Darstellung nicht zu ersehen. Man kann sich nämlich ganz wohl für die eine oder andere Seite entscheiden, ohne deshalb den Gründen demonstrative Kraft, und deren Ergebnis metaphysische Gewifsheit zuzuschreiben. So sagt z. B. Gabriel Biel (In II. Sent. dist. 1 quaest. 3): „Sunt duae opiniones contrariae, quarum neutra potest evidenter et demonstrative reprobari. Siquidem ad utramque partem quaedam sunt rationes apparentes. Ponitur tamen haec conclusio responsalis. Quamvis utraque pars quaestionis possit cathegoromatice teneri et defendi, probabilius tamen est tenere partem ejus affirmativam, quia Deus potuit mundum creasse ab aeterno . . . Prima pars patet: quia ad nullam partem adduci possunt rationes tam evidentes, quin solvi possint et evadi. Secunda pars patet: quia pro illa sunt rationes fortiores, et contra eam debiliores . . ." — In gleichem Sinne sagt Paulus Soncinas (Quaest. metaphys. lib. 12 cap. 31). „Multa alia adduci possunt quibus probaretur non implicari in verbis istis ullam contradictionem: mundus fuit ab aeterno. Quia tamen pro neutra istarum partium habentur rationes demonstrativae, ideo ad utrarumque rationes est respondendum".

Auch der hl. Thomas entscheidet sich offen für die eine Seite; aber auf andere Gründe hin, als diejenigen sind, welche vergeblich einen demonstrativen Beweis anstreben. Nachdem er



nämlich gezeigt, dafs man auf diese Weise nicht zum Ziel kommt, fügt er hinzu: „Potest autem efficacius procedi ad hoc (dafs die Welt einen Anfang hat) ostendendum ex fine divinae voluntatis. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est ejus bonitas, inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliae praeter Ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim manifeste apparet, quod res aliae praeter Ipsum ab Ipso esse habent quia non semper fuerunt. — Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae, et quod virtus sua est infinita in agendo (insofern nicht blofs geschieht, was Gott will, sondern auch, wann er will. Deshalb also) convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret“ (Contr. Gent. lib. 2 cap. 38). — Wie das vom hl. Thomas gebrauchte Wort es ausdrückt, haben wir es hier mit Konvenienz-Gründen zu thun, wie sie von den Theologen angeführt zu werden pflegen, um das Angemessene der Offenbarung einer Lehre zu zeigen, die über den Bereich unserer natürlichen Auffassung hinausliegt. Solche Konvenienz-Gründe sind also von Beweis-Gründen wesentlich verschieden. Sie haben nicht darzuthun, was sein mufs und nicht anders sein kann, sondern sie haben nur zu erklären, was thatsächlich ist. Darum haben sie nicht auf die potentia Dei absoluta Rücksicht zu nehmen, sondern gehen von der potentia Dei ordinaria aus, insoweit wir Gottes Macht im Verhältnis zu und in Verbindung mit seiner Weisheit, Güte, Vorsehung u. s. w. betrachten. Sie schliefsen also blofs auf eine potentia subjectiva und necessitas physica (oder moralis), während Beweisgründe die possibilitas objectiva oder intrinseca und die necessitas metaphysica zum Gegenstande haben. Der hl. Thomas will also hier bezüglich des Anfanges der Welt nicht erschliefsen, was geschehen mufste und nicht anders sein konnte, sondern er geht von der Thatsache aus und begründet das Angemessene und Zutreffende des mit ihr Zusammenhangenden. Was wollte Gott bei der Erschaffung der Welt? Etwas aufser sich konnte nicht der Gegenstand seines Wollens und Liebens sein. Nur seine eigene Güte konnte sein Verlangen und Begehren auf sich ziehen.

Ein Überflufs dieser Liebe seiner eigenen Güte war die Erschaffung von Wesen aufser sich, denen er etwas von dieser Güte mitteilte. Notwendigerweise also mufsten die Geschöpfe seine Güte offenbaren. Gottes Güte erscheint uns aber deutlicher in der Schöpfung, wenn dieselbe nicht immer gewesen ist. Denn dann ist es klarer für uns, dafs sie all ihr Sein von Gott hat. — Auch erkennen wir in diesem Falle deutlicher, dafs Gott nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern aus freiem Willen geschaffen hat. — Endlich erscheint uns die Macht Gottes selbst dann in einem viel hellern Lichte, insofern das, was er will, eintritt zu einer beliebigen von ihm bestimmten Zeit.

Diese verschiedenen Konvenienz-Gründe, die es für Gottes Weisheit zu einem Gesetz machten, die Welt in der Zeit zu erschaffen, wiederholt der hl. Thomas in den verschiedensten Fassungen. So z. B. in der Sum. theol. 1. q. 46 a. 1 ad 6: „In agente universali, quod producit rem et tempus . . . considerandum est, quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit“. Also die Thatsache der Erschaffung d. h. der Hervorbringung alles Seins durch Gott, leuchtet uns besser ein, wenn alles in der Zeit entstanden ist.

In seinem Kommentar zu des Aristoteles De coelo et mundo lib. 1 lect. 29 sagt St. Thomas ferner: „Nos per fidem catholicam ponimus, quod (mundus) incoepit esse, non quidem per generationem quasi a natura (wie die Platoniker sagten, gegen welche Aristoteles hier polemisiert), sed effluens (nämlich als Wirkung) a primo principio, cujus potentia non erat alligata ad dandum ei esse infinito tempore: sed secundum quod voluit, postquam prius non fuerat, ut manifestetur excellentia virtutis ejus supra totum ens, quia totum ens tantum dependet ab ipso, et ejus virtus non est alligata vel determinata ad productionem talis entis“. Das will sagen:

Gott hat die Welt erschaffen, und zwar frei erschaffen. Beides erkennen wir aber deutlicher, wenn die Welt nicht immer war. — Gerade so heifst es Quaest. Disp. De Potentia q. 3 a. 17 ad 8: „Cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius, ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterat manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet, quod ab alio eductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subjacent voluntati".

Der freundliche Leser wird es uns nachsehen, wenn wir noch eine andere Stelle anführen, in welcher der hl. Thomas dasselbe sagt. Er wird bald den Grund sehen, weshalb uns daran gelegen ist, diese Seite der Lehre des Aquinaten mit einiger Ausführlichkeit zu geben. In dem Kommentar zu des Aristoteles Physic. lib. 8 lect. 2 sagt er: „Sicut propter seipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur: ita voluit eas non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod, omnibus aliis non existentibus, ipse in seipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit et virtutis ad rerum productionem. Et hoc quidem dici potest — so fährt er fort gegen das von ihm bekämpfte Streben, mehr zu beweisen als möglich ist (sapere non ad sobrietatem) — quantum humana ratio capere potest de divinis, salvo tamen secreto divinae sapientiae, quod a nobis comprehendi non potest".

Der hl. Thomas führt also seinerseits positive Gründe vor, welche die Konvenienz eines zeitlichen Anfanges der Welt besser und wirkungsvoller darthun, als die von ihm widerlegten Argumente, welche zuviel anstreben, nämlich den Beweis, dafs es so sein mufste. An Stelle des Wissens, welches wir, ihm zufolge, in dieser Frage nicht erlangen können, begnügt er sich also mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit, welche von seiten des Glaubens zu absoluter Gewifsheit erhoben wird. Wird also die Frage gestellt, auf welcher Seite der hl. Thomas (unter Voraussetzung der Offenbarung) gröfsere Wahrscheinlichkeit (für die Vernunft) anerkennt: ob auf seiten jener, die für die

Anfanglosigkeit der Welt einstehen, oder jener, welche einen Anfang derselben behaupten; so mufs unbedingt geantwortet werden, dafs er auf seiten der letzteren steht. Im Vorstehenden haben wir die positiven Belege dafür gegeben. — Negativ folgt dasselbe daraus, dafs er den versuchten Beweisen für diese Behauptung Wahrscheinlichkeit ausdrücklich zuerkennt („licet probabilitatem habeant"); und indirekt folgt es aus dem Umstande, dafs er in dem Opusc. de aetern. mundi contra murmurantes gesteht, der hl. Augustinus habe (De civit. Dei lib. 11 a. 12) die Ewigkeit der Welt mit vielen Gründen bekämpft, ohne dafs er mit einer Silbe seine Mifsbilligung dieser Gründe zu erkennen gibt.

Nur aus dem Umstande, dafs Herr Frohschammer (a. a. O. S. 526) den vom hl. Thomas so stark betonten Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeitsgründen und Beweisgründen, zwischen Angemessenheit und Notwendigkeit übersah, läfst es sich erklären, dafs er den Konvenienzgrund aus dem „Zweck der Schöpfung" gegen den Aquinaten „für die Notwendigkeit der Annahme eines zeitlichen Weltanfanges" anführt. Gleichwohl ist er so gnädig, anzuerkennen, dafs dieser den genannten Grund wenigstens andeutet! Das ist eine arge ignoratio elenchi und ein Verkennen der wirklichen Lehre des hl. Thomas. Er leugnet eine absolute Notwendigkeit der Annahme eines zeitlichen Weltanfanges, welche auf einer innern Unmöglichkeit des Gegenteils beruht; aber er behauptet eine bedingungsweise Notwendigkeit dieser Annahme, insoweit nämlich Rücksicht genommen wird auf Gottes thatsächliche Anordnungen. Und unter diesem Gesichtspunkt deutet er den Grund nicht blofs an, sondern führt ihn unvergleichlich besser aus, als sein Kritiker[1]. Die von uns oben angeführten Stellen liefsen sich leicht noch auf das

[1] Auch das, was Frohschammer an derselben Stelle als Lehre der Scholastiker bezüglich des Zweckes der Welt ausgibt, ist durchaus unrichtig. Er verwechselt den finis operantis mit dem finis operis. Vgl. St. Thom. Quaest. Disp. De Potentia q. 3 a. 15 ad 14: „Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult . . ."

doppelte vermehren. Jedenfalls zeigen dieselben also so viel, dafs der englische Meister so starke Gründe für die Angemessenheit eines (zeitlichen) Anfanges der Welt vorführt, dafs sie dem Herrn Frohschammer dessen Notwendigkeit zu beweisen scheinen. Es wäre also ein wirkliches Unrecht, wenn man den Aquinaten als einen Verteidiger der Möglichkeit einer anfanglosen Welt anführte. Und doch geht Herr Krause (a. a. O. p. 6) sogar soweit zu sagen, der hl. Thomas habe die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung zu beweisen gesucht: „Eorum potissimum argumentorum rationem habebimus, quibus (S. Thomas) aeternam creationem universi esse possibilem demonstrare nititur.“ Nein, das einzige, was er will, ist zu zeigen, dafs wir durch wissenschaftliche Gründe es nicht zu einer metaphysischen Gewifsheit über diesen Punkt bringen können; dafs die versuchten Beweise nicht die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges darthun, also die gegenteilige Ansicht nicht als unmöglich erweisen.

Allerdings folgt aus der Darlegung des hl. Thomas, dafs eine ewige Weltschöpfung metaphysisch möglich ist, also innerlich nicht widerspricht. Denn wenn die versuchten Beweise nicht zu dem notwendigen Schlufs führen: die Welt hat einen Anfang, sie kann nicht nicht-angefangen haben; so ist eine anfanglose Schöpfung wenigstens innerlich möglich. Aber diese Folgerung ist nicht das vom hl. Lehrer beabsichtigte Resultat seiner Untersuchung; an ihr hat er kein weiteres Interesse. Mit dem systematischen Aufbau des thomistischen Systems hat dieselbe auch nicht das geringste zu thun; sie ist kein Glied, kein Stein in dem wundervollen Lehrgebäude des Aquinaten, und in sich selbst ist sie von äufserst untergeordnetem Belang. Das erklärt es auch wohl, weshalb der hl. Thomas selbst die Frage nicht thetisch behandelte. Die einzige apologetische Seite derselben ist von Wichtigkeit. — Über diesen Punkt ist Herr Frohschammer allerdings anderer Meinung; er nennt diese Frage „einen sehr wichtigen Punkt der thomistischen Philosophie“ und meint, dafs, „wenn ein Anfang der Welt als unabweisbar, also die Ewigkeit derselben als wissenschaftlich zulässig angenommen werden mufs, hiermit die ganze wissenschaftliche

Grundlage namentlich der mittelalterlichen Metaphysik und Theologie, wo nicht gestürzt, doch wankend gemacht wird“ (S. 512). Gewifs ist es merkwürdig, dafs der hl. Thomas, der doch Scharfblick und Weitblick genug hatte, jene Wissenschaft in ein so streng gegliedertes System zusammenzufassen, eine solche Gefahr nicht erkannte. Allein ein solches Bedenken besteht für Frohschammer nicht. „Freilich — sagt er, gleichsam entschuldigend — hat Thomas wohl nicht untersucht und erkannt, wie bedenklich und gefährlich seine Annahme für den ganzen wissenschaftlichen Bau der Scholastik, der sich ja gerade auf die Betrachtung des Geschöpflichen (Natur) als solchen gründete, werden konnte und mufste, wenn sie strenge beim Wort genommen und durchgreifender Ernst damit gemacht wurde“ (S. 515). — Aber ist dann nicht wenigstens dieses merkwürdig, dafs die scharfsinnigen und geistesmächtigen Scholastiker, welche sich in der Behandlung unserer Frage auf einen andern Standpunkt stellten als der hl. Thomas, diese Gefahr nicht erkannten? Hätten sie dieselbe gesehen, gewifs würden sie nicht versäumt haben, darauf aufmerksam zu machen. Am allermerkwürdigsten aber ist dieses, dafs von den zahllosen und erbitterten Gegnern „der mittelalterlichen Metaphysik und Theologie“ bis jetzt noch keiner von jenem Standpunkte aus die „Grundlage“ derselben „gestürzt“ hat. Dafs dieses ihm selbst gelungen sei, kann Herr Frohschammer sich unmöglich einbilden. — Beinahe wörtlich wie er, sagt auch Herr Krause (a. a. O. p. 5), „hanc veritatem fundamenti instar esse, quo sublato multae aliae veritates cadant necesse sit, servato stabilitae atque confirmatae videantur“. Schade, dafs uns nicht wenigstens einige der vielen Wahrheiten aufgezählt werden, welche der hl. Thomas in seinem System nicht aufrechtzuhalten imstande war. — Doch wir hören wenigstens einen Grund, weshalb unsere Frage „in quaestionum gravissimarum, quae a philosophis disputari possint, numero“ ist. „Si enim demonstrari potest, mundum absque initio esse non posse, funditus eversa est materialismi doctrina, quae materiae aeternitatem, et pantheismi, quae aeternam infiniti evolutionem et perfectionem praedicat.“ Also die endgiltige Widerlegung des Materialismus

und Pantheismus hängt von dieser Frage ab! Und der hl. Thomas hat es nicht so weit gebracht, diese Irrtümer gründlich zu widerlegen! Das kann nicht im Ernst gemeint sein.

Ist die in Rede stehende Frage aber auch von untergeordneter Bedeutung rücksichtlich des zu gewinnenden Resultates, so ist sie doch ein vorzüglicher Gegenstand zur Übung des Scharfsinnes. Das erklärt es wohl, weshalb die späteren Scholastiker sich mit einer gewissen Hast in die Frage selbst stürzten: Utrum mundus potuerit esse ab aeterno? Und auch die Kommentatoren des hl. Thomas machen sich unmittelbar an die positive Behandlung dieser Frage, ohne auf die zurückhaltende Stellung ihres Meisters besondere Rücksicht zu nehmen. Diese Unterlassung hatte bei manchen ein Mifsverständnis dieser Stellung selbst zur Folge. So leugnet z. B. Nazarius (Comment. in I. p. Sum. q. 46 a. 2), was wir doch aus den eigenen Worten des Heiligen, aus den Zeugnissen seiner Zeitgenossen und dem gleichen Verfahren seiner Nachfolger augenscheinlich dargethan haben, dafs seine Stellung zu jener Frage eine blofs prüfende, abwägende, kritische gewesen sei. Guerinois (Clypeus Philos. Thomist. Venet. 1710 tom. IV. p. 31) sagt im Eifer der thetischen Behandlung unserer Frage: „Nec valet quod respondent aliqui recentiores, videlicit, D. Thomam solvere argumenta contra aeternitatem entium successivorum militantia quasi minime demonstrativa, non vero quasi minus probabilia. — Non valet, inquam; si enim S. Doctor existimat, argumenta quae aeternitatem entium successivorum impugnant, esse probabiliora (ut putant illi recentiores), quare ea proponit, ut solvat et refellat? Quare potius majorem eorum probabilitatem non declarat, non approbat? Quare sententiam oppositam ibi docet et probat?“ — Die Frage nach der gröfsern Wahrscheinlichkeit auf dieser oder jener Seite kommt für den hl. Thomas dem Gesagten zufolge nicht in Betracht. Das setzt thetische Behandlung der Frage voraus. Dafs er aber den von ihm als nicht strenge beweisend zurückgewiesenen Gründen überhaupt Wahrscheinlichkeit zuerkennt, kann unmöglich geleugnet werden. Denn er sagt: „Has rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant,

sufficit tangere solum . . .“ (Contr. Gent. l. c.). – Sylvius, der ebenfalls den bezeichneten Charakter der Stellung des hl. Thomas zu unserer Frage übersah, kam folgerichtig zu der Meinung, der Heilige spreche sich nicht klar über dieselbe aus. Das ist insofern wahr, als der Aquinate keinen einzigen Artikel eigens zu dem Behufe geschrieben hat, positiv und direkt nachzuweisen, dafs eine ewige Weltschöpfung möglich ist, obgleich dieses das stets gleiche indirekte Resultat seiner vielen Abhandlungen über unsere Frage ist. Es ist aber durchaus nicht wahr in dem Sinne, als sei der hl. Thomas sich selbst nicht klar gewesen, oder als sei die von ihm gegebene Entscheidung irgendwie unklar. Sylvius wurde in seiner Meinung bestärkt durch eine Verschiedenheit in der Lesart, die indessen nach seiner eigenen Erklärung kaum in Betracht kommen kann. Er fand nämlich, dafs viele von ihm angeführte Druck-Ausgaben, und ebenso zwei von ihm zu Rate gezogene vorzügliche Handschriften in der Sum. theol. 1 q. 46 a. 1 statt der gewöhnlichen Fassung: „Respondeo dicendum, quod nihil oportet praeter Deum ab aeterno fuisse“ — lasen: „quod nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse“. Daraus glaubte er schliefsen zu können, dafs der hl. Thomas später, nämlich als er die Summa schrieb, zu der Ansicht hingeneigt habe, „quod mundus non potuerit ab aeterno creari“. Indessen wird diese Auffassung nicht blofs durch den Zusammenhang, sondern selbst durch den Wortlaut des Artikels ausgeschlossen. Sylvius selbst mufs sich sagen, dafs die Worte „nihil oportet praeter Deum ab aeterno fuisse“ mit den darauffolgenden „non est necessarium, Deum velle quod mundus fuerit semper“, am besten im Einklang stehen. Wenn der hl. Thomas aber auch geschrieben hätte: „nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse“ — so wären diese Worte doch nur im Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen. Dafs der englische Lehrer keine gefeilten Stilübungen liefern wollte, ist jedem klar, der mit seinen Werken vertraut ist. Aber seinen Sinn versteht er, wenn auch oft in gedrängtester Kürze, vollkommen auszudrücken. Der hier in Rede stehende Satz lautet aber vollständig so: „Nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc qnidem

ponere, non est impossibile". Das „potest" steht also gleichbedeutend mit: „non est impossibile". Der kleine Vordersatz drückt demnach, um es mit dem Kardinal Cajetan zu sagen, zwei Gedanken aus: „Asserit primo, nihil aliud a Deo fuisse semper. Et quoniam hoc ex fide tenetur, nec hoc est probandum, addit secundum, scilicet, quod hoc assertum est possibile". — Die neue Leoninische Ausgabe der Werke des Aquinaten stellt aus den wenigen zu Hilfe genommenen Handschriften den Text so fest: „Respondeo dicendum, nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile". Als Variante wird aus der Mehrzahl der vorgelegenen Handschriften „nihil potest.." angeführt. Zur Verdunkelung des Sinnes trägt diese Verschiedenheit der Lesart also in keinem Falle bei.

In der thetischen, oder positiven, oder direkten Behandlung unserer Frage nun gehen die Scholastiker weit auseinander — wie Bañez (Comment. in I. p. Sum. q. 46 a. 2) sagt: „In hac celebri disputatione innumerae gravissimorum Theologorum circumferuntur sententiae".[1] Wir können dieselben füglich auf folgende vier Klassen zurückführen:

1. Der sel. Albertus Magnus (Sum. p. II. tract. 1 quaest. 4 membr. 2 und In II. Sent. dist. 1 art. 10) leugnet gegen Rabbi Moyses, dafs die Welt oder irgend einer ihrer Teile von Ewigkeit hervorgebracht werden konnte. Ihm folgen hierin der hl. Bonaventura (In II. Sent. dist. 1 p. art. 1 quaest. 2); jedoch glaubt er, Gott hätte die Welt von Ewigkeit aus einer ihm gleichewigen und unerschaffenen Materie hervorbringen können, wenn es eine solche gegeben hätte; — Heinrich von Gent (Quodlib. 1 quaest. 7 und 8; Quodlib. 9 quaest. 17; gegen ihn besonders Scotus a. a. O.) — Card. Toletus (In Aristot. Physic. lib. 8 quaest. 2; gegen ihn besonders Bañez [a. a. O.] und Nazarius [a. a. O.]). — Card. de Aguirre (Philos.

[1] Gewifs ist das ein handgreiflicher Beweis für die Richtigkeit der Behauptung des hl. Thomas, dafs in dieser Frage weder auf der einen noch auf der andern Seite demonstrative Beweise vorhanden sind. Wären dieselben vorhanden, so wäre eine solche Meinungsverschiedenheit unmöglich.

rationalis. Physica lib. 8. disp. 43 und 44). — Tanner (Theol. scholast. tom. I. disp. 6 quaest. 1 dub. 3) u. A.

2. Auf Grund der Lehre des hl. Thomas stehen für die Möglichkeit der Ewigkeit aller Geschöpfe (mit einziger Ausnahme des Menschen) ein: Gregorius von Rimini (In II. Sent. dist. 1 quaest. 3 art. 1); Natalis Hervaeus (in eund. loc. quaest. 1 art. 2); Capreolus (Ibid. quaest. 1); Dominicus von Flandern (In Arist. Metaphys. lib. 12 quaest. 4 art. 2 ad 3); Soncinas (loc. cit.); Card. Cajetan (In I. p. q. 46 a. 2); Ferrariensis (In Sum. Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 und cap. 81; Physic. lib. 8 quaest. 3); Bened. Pererius (De commun. rerum natural. principiis lib. 15 cap. 13); die Complutenses (Physic. disp. 3 und 4); Ripa (In I. q. 46 a. 2); Guerinois (loc. cit.); Mailhat (Disp. I. de mundo sect. 1); Ortiz (tract. 10, confer. 4 und 5); Coelestin. Pley (Physic. disp. 8 quaest. 1 und 2); Franc. Amicus (Curs. theol. tom. I. disp. 7 sect. 2 n. 44 sqq.); Poncius (Philos. Curs. ad mentem Scoti, Physic. lib. 8 disp. 50. quaest. 4), der jedoch für die Möglichkeit des motus aeternus eine Bedingung beifügt; Cavinus (In lib. 8 Physic. disp. 2 tract. ult. quaest. 2 § 1); Syrus (In eund. loc. quaest. unic. art. 2 § 2) u. A. — Nicht alle von den hier Genannten nehmen von der behaupteten Möglichkeit den Menschen aus. Worauf sich diese Ausnahme gründet, wird aus dem Verlauf unserer Abhandlung klar werden. — Auch Bañez gehört in diese Klasse, insofern er die Möglichkeit der Ewigkeit für alle Geschöpfe behauptet unter der Bedingung, dafs Gott ihnen eine andere Natur und Ordnung verliehen hätte, als sie jetzt haben.

3. Durandus (In II. Sent. dist. 1 quaest. 2) machte eine Unterscheidung zwischen entia permanentia und entia successiva in der Welt. Bezüglich der ersteren behauptete er die Möglichkeit ewiger Erschaffung; bezüglich der letzteren leugnete er sie. Ihm folgen hierin u. A. Soto (In 8. lib. Physic. quaest. 2); Suarez (Metaphys. disp. 20 sect. 6 und 7); Joannes a St. Thoma (Curs. philos. II. partis I. p. quaest. 24 art. 2: „prima sententia mihi non solum probabilior, sed etiam certior videtur); Mastrius (Physic. disp. 14 quaest. 1 u. 2); Valentia (tom. I.

disp. 3 quaest. 3 punct. 2), der jedoch hinzufügt, dafs, wenn man blofs auf die Autorität der Väter sehe, gesagt werden müsse, kein Geschöpf habe von Ewigkeit sein können, obgleich für diese allgemein behauptete Unmöglichkeit bis jetzt kein genügender Beweisgrund aufgefunden sei; Goudin (Physic. p. II. Disp. unic. quaest. 1. art. 4: „probabilior videtur"); Arriaga (Curs. philos. Physic. disp. 17 sect. 1); die Conimbricenses (In 8 Physic. cap. 2 quaest. 6 und 7) die jedoch, wie Soto, die Möglichkeit der Ewigkeit nicht geradezu von der Kreisbewegung ausschliefsen; Babenstuber (Philos. Thomist. Salisburg. Physic. lib. 8 disp. unic.); Hurtado de Mendoza (Univ. Philos. Physic. disp. 18).

4. Andere endlich machten in den entia successiva wieder Unterabteilungen und nahmen von ihrer Behauptung der Möglichkeit ewiger Schöpfung nur diejenigen Dinge aus, welche durch Zeugung oder Züchtung von einander entstehen (die sog. generationes). So Franc. de Araujo (Comment, in Arist. Metaphys. lib. 12 quaest. 4 art. 4 n. 22); Vasquez (In I. p. disp. 177 cap. 5); Oviedo (Curs. philos. Physic. Controv. 19 punct. 2) u. A.

Wie der Leser sieht, finden sich thomistische Autoren nicht blofs in jeder dieser Klassen, sondern sogar an der Spitze derselben. „Videtur autem — so sagt Hurtado (a. a. O. sect. 1 § 2) — dissensio Thomistarum, quam indicat Cajetanus, argumento esse, non constare liquido de S. Thomae doctrina". Das ist, wie bereits bemerkt, durchaus nicht der Fall. Wie sollte auch ein Zweifel darüber sein können, da er doch an wenigstens sieben verschiedenen Stellen ganz dasselbe lehrt und ausführlich darthut? Nein, die Verschiedenheit rührt daher, dafs die angeführten Autoren sich in der Behandlung unserer Frage auf einen anderen Standpunkt stellen als der hl. Thomas. Er behandelt die Frage kritisch, sie thetisch. Sonach erklärt es sich leicht, dafs aus seinen Prämissen verschiedene Folgerungen gezogen werden. Er sagt ja nicht, was er selbst über die Frage an sich denkt, sondern er gibt blofs sein Urteil über die verschiedenen Ansichten anderer über dieselbe ab.

Wir kennen keine andere Frage, in welcher Freund und Feind so wenig Rücksicht auf den wirklichen Standpunkt des

hl. Lehrers genommen haben. Daraus erklärt sich die eigentümliche Thatsache, dafs manche, in beiden Lagern, im Widerspruch mit demselben zu sein vermeinen, die es wirklich nicht sind. Die Frage selbst hat ihr ganzes Interesse derart in Anspruch genommen, dafs sie den Gesichtspunkt, von dem aus der Meister von Aquino die Frage behandelt, unbeachtet lassen. Das Einzige, was wir deshalb in dieser Abhandlung beabsichtigen, ist, seine Lehre über unsern Gegenstand objektiv darzustellen und zu rechtfertigen. Unsere Aufgabe ist also in erster Linie eine kritisch literar-historische, und erst in zweiter Linie eine philosophische. Wir wollen nicht darthun, ob und inwieweit und unter welchem Gesichtspunkt eine ewige Weltschöpfung möglich ist, sondern wir fragen blofs: was hat der hl. Thomas in dieser Beziehung gelehrt? und: ist seine Lehre richtig?

S. 141 Anmerk. 1 Zeile 2 lies: Krause, „Commentatio philos.: Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Brunsberg. 1890."



DIE PRINCIPIEN DER MORALTHEOLOGIE NACH THOMAS VON AQUIN.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

Nr. 7.

Die Gnadenkraft als Princip des menschlichen Handelns.

Wir können das Gesetz als eines der Principien für das moralische Handeln hier übergehen, denn einerseits haben wir in dieser Zeitschrift bereits über die Beziehung des Gesetzes zur freien Handlung gesprochen; und anderseits geht die Stellung, welche das Gesetz, als Princip des Moralischen, einnimmt, leicht vorher aus dem Gesagten. Es ist eine Hilfe, ein Beistand für die Vernunft und steht nimmermehr im Gegensatze zur Freiheit, vielmehr vermehrt es die Freiheit. Eines aber dürfen wir nicht unerwähnt lassen: Thomas betrachtet die Gnade als das letzte Princip des menschlichen Handelns und erläutert sie deshalb im moralischen Teile seiner Summa. Zugleich aber betrachtet er sie als das vollkommenste Gesetz und deshalb behandelt er sie nach den verschiedenen Arten von Gesetzen.

Die Gnade nämlich verbindet in sich den Einflufs auf die Vernunft mit dem wirksam bestimmenden Einflusse auf den Willen. Und so fafst sie gleichsam in sich alle Principien der menschlichen Handlungen zusammen. Sie ist die unmittelbar vom letzten Endzwecke ausfliefsende Kraft. Sie hat eine solche Weite, dafs von ihr aus auch das Fleisch oder die Sinne geheilt werden; und so vollendet sie die Leidenschaften, indem sie dieselben dem höchsten Herrn, der ewigen Vernunft, unterwirft. Sie ist zudem der frisch sprudelnde Born, aus dem alle Tugenden in höchster Vollkommenheit strömen. Sie ist endlich das innere Gesetz im Herzen, von welchem aus selbst die einzelsten Gedanken und Herzenswünsche mit der Schlufsvollendung in Gott verbunden werden.

Aber wird es nicht für Gott zu einer Verpflichtung, die Gnade zu geben, wenn einmal der natürliche Endzweck des Menschen es ist, das göttliche Wesen zu schauen? Ganz im Gegenteile; erst wenn so recht diese Natürlichkeit des letzten Endzweckes betont wird zugleich mit der Unmöglichkeit, dafs die Natur die Mittel zu dessen Besitze biete; erst dann tritt die Gnade so recht mit ihrer vollen unabhängigen Freiheit hervor. Oder setzen wir einmal voraus, es gebe einen letzten Endzweck für die menschliche Natur, der mit ihr selbst gegeben sei und zu dem hin der tiefste Drang in ihr sich richte; über diesen Endzweck hinaus aber sei diese Natur erhoben worden zum sog. übernatürlichen Endzwecke; — so fragen wir: Wo ist denn die Spur davon, dafs die Natur des Menschen eine solche Erhebung erfahren hat, niedergelegt? Doch jedenfalls auf seiten der menschlichen Natur? Denn ist dies nicht der Fall, liegt nichts auf seiten der menschlichen Natur vor, was eine solche Erhebung erzeugte, so ist eben diese Natur gerade so wie wenn sie nicht erhoben worden wäre, und besteht die ganze Erhebung nur im Willen Gottes, von dem wir nichts wissen, da in der ganzen h. Schrift nichts von einer derartigen Änderung im Zwecke der vernünftigen Wesen steht. Also notwendig mufs die Wirkung dieses göttlichen Willensentschlusses, den Zweck der menschlichen Natur zu ändern, in der letzteren irgendwie, ob für uns wahrnehmbar oder nicht, niedergelegt sein.

Da haben wir aber aufserhalb Gottes, auf seiten der menschlichen Natur selber, einen Zwang für Gott, die Gnade zu geben. Und merken wir wohl, dies ist keine solche Notwendigkeit (necessitas suppositionis), wie die, dafs Gott, vorausgesetzt Gott wolle einen Menschen machen, demselben Vernunft und freien Willen geben mufs. Nein; diese letztere Art

Notwendigkeit ist freilich in der Zusammensetzung selber der betr. Natur begründet, aber der Herr, unser Gott, wollte in dieser Weise sie zusammengesetzt wissen. Er würde sich selbst widersprechen, wollte er eine bestimmte Natur machen und nicht das in ihr herstellen, was zu ihren Wesensmerkmalen gehört. So ist dies hier nicht. Es tritt ja dies, eben nach den Gegnern, nicht in das Wesen der menschlichen Natur ein, dafs sie einen übernatürlichen Zweck hat. Gott vielmehr legt in die Natur des Menschen die **Berechtigung**, einen übernatürlichen Zweck zu haben. Und somit ist er selber der Grund, dafs die menschliche Natur berechtigt ist, die Gnade zu haben; d. h. Gott ist der Grund, dafs seine Gnadenkraft wesentlich frei ist und doch von aufsen her gefordert, dafs aufsen ein Recht besteht für ihren Besitz. Gott ist der Grund des innerlichen Widerspruches, wonach etwas zugleich frei und nicht frei ist.

Wir müssen einen anderen Punkt noch hervorheben, um die Sache in ihrer ganzen Wichtigkeit klar zu machen. Diese Erhebung, welche der vernünftigen Natur mitgeteilt wird, ist sie übernatürlich oder natürlich? Findet das letztere statt, so ist damit nichts anderes gesagt als dies: dafs die menschliche Natur, natürlicherweise, zugleich zwei letzte Endzwecke habe: einen natürlichen und einen übernatürlichen. Ist das erstere der Fall, so besteht aufsen in der menschlichen Natur die **positive Beziehung** zur Gnade und nicht allein die negative Möglichkeit „Übernatürlich“ d. h. über die Natur hinaus, will ja auf eine Kraft hinweisen, welche **positiv** die Natur überragt und nicht blofs bedeutet, dafs noch höhere Kräfte als sie existieren.

Man hat, kurz gesprochen, diese Erhebung der Natur mit Rücksicht auf ihren letzten Zweck erfunden, um einen künstlichen Gegensatz herzustellen zwischen Gnade und Freiheit, zwischen Gebot Gottes und Freiheit. Natürlich, wenn die Natur ihren eigenen Zweck besitzt und der übernatürliche ist blofs darübergestülpt; dann hat die Natur kraft ihres, ihr eigenen und mit ihr gegebenen, Zweckes ein Recht auch auf die entsprechende Thätigkeit. Sie hat ein Recht, die Gnade, eine ihr fremde Kraft, zurückzuweisen. Sie hat es nicht notwendig, sich dem Einflusse eines Gebotes zu beugen, welches zwar von einem höheren, aber von ihr nicht gewollten Zwecke abgeleitet ist. Dann kann auch Gott in der Natur voraussehen, was sie, unter dem Einflusse des ihr von vornherein innewohnenden natürlichen Zweckes, thun wird; denn eben der Zweck ist das erste Princip der freien Entschliefsung und dann auch des Handelns. Es entsteht ein Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur. Die Sünde ist nicht eine

Schuld dem eigenen natürlichen Vermögen, sondern unmittelbar Gott selber gegenüber, wonach kraft der von Gott der Natur verliehenen Freiheit der Mensch abweist das von Gott angebotene höhere, aber in keiner Weise in der Natur begründete Gut. Das will sagen, eine absolute Sünde gibt es nicht, wodurch nämlich der Mensch schuldig wird des Verlustes jeglichen Gutes. Es besteht vielmehr ein natürlicher Zweck, wie Pelagius sagte, und dieser, die vita aeterna, bleibt immer dem Menschen: weil er nämlich auf die absolute Freiheit der menschlichen Natur gegründet ist, vermöge deren diese unbeschränkt wählen kann, was sie will. Dieser Zweck kann durch keine Erbsünde weggenommen werden; so lange die menschliche Natur eben menschliche Natur ist, bleibt kraft der ihr innewohnenden Freiheit auch dieser Zweck. Höchstens kann das regnum aeternum fortfallen d. h. das dem Menschen versprochene höhere Gut; und mit Bezug darauf kann auch eine Erbsünde bestehen, insoweit der Ahnherr für seine ganze Nachkommenschaft auf ein angebotenes Erbe verzichten kann. Aber diese Erbsünde wird dann nicht durch die Natur fortgepflanzt, ist keine Natursünde, wie Thomas sie nennt (vgl. „Kathol. Wahrheit“ Bd. VIII und Bd. IX, S. 229—248), sondern vermittelst des Zusammenhanges der freien Entschliefsung des einzelnen mit der des Ahnherrn besteht sie. Die Natur bleibt ja frei, den ihr angebotenen höheren Zweck zurückzuweisen oder anzunehmen.

Hier liegt in dieser sog. Erhebung der Natur, nämlich in der blofsen sog. potentia obedientialis, wonach der Stein ebensogut erhoben werden kann wie der Mensch, hier liegt, sagen wir, der Knotenpunkt aller jener Lehren über die Gnade, die Erbsünde, die Erlösung, die so tief eingreifen in die gesamte Theologie und Philosophie. Wie stellt sich die Sache, und zumal die absolute Freiheit der Gnadenkraft, in der Ansicht des h. Thomas, wonach „homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest consequi illum nisi per gratiam“; wonach also die Anschauung Gottes der einzig mögliche Zweck jeglicher vernünftigen Natur ist, jedoch — und zwar propter eminentiam istius finis — nur erreicht werden kann durch die Gnade? Da schwinden alle jene oben erwähnten Schwierigkeiten, die wir übrigens noch beliebig vermehren könnten.

Die Gnadenkraft ist dann wahrhaft frei. Denn was bietet die Natur des vernünftigen Geschöpfes? Nur passive, d. h. zum Empfangen, nicht zum Bestimmen fähige Möglichkeit. Nur Bestimmbarkeit, schrankenloses Vermögen für die Bestimmung von oben wird da die ganze Natur vermittelst des Menschen oder

überhaupt des vernünftigen Geschöpfes. Der Gegenstand der Vernunft, der höchsten Kraft im Menschen, ist ja das Endlose, das schrankenlos Gleichgiltige oder Indifferente für die bestimmte Wirklichkeit. Die Natur selber am Menschen sagt es da, daſs die geschaffenen Kräfte am Ende ihrer Wirksamkeit keinerlei Bestimmtheit, sondern nur Indifferenz für weitere Bestimmung darbieten, daſs sie ihre volle Unfähigkeit bekennen, zu jenem Gute zu führen, welches, seinem ganzen Wesen nach, Bestimmtheit, weil Wirklichkeit und Thatsächlichkeit ist. Der Mensch braucht bloſs seiner Natur treu zu bleiben, um in keinem sichtbaren Gute den letztbestimmenden Endzweck zu sehen. Hier haben wir den natürlichen Zweck vor uns, soweit natürliche Kräfte in Betracht kommen. Da steht am Ende die voll freie Bestimmung seitens der Gnade. Unabhängig von ihr kann gar kein Modifizieren von seiten der Natur in Betracht kommen; denn diese Natur ist eben am Ende ihrer Thätigkeit nichts als schrankenlos bestimmbar. Es ist gar nichts vorhanden, was irgendwie von auſsen, von der vernünftigen Natur her Gott bestimmen könnte, seine Gnade oder einen gewissen Grad der Gnade zu geben. Durchaus keine Möglichkeit besteht, um von irgend welcher Seite her die Freiheit der Gnade anzutasten. Nur von ihr kann eine für den Besitz des Endzweckes bestimmende Kraft ausgehen; und erst unter ihr bestimmt sich der Mensch.

Aber wenn die Natur selber im Menschen nach der seligen Anschauung verlangt, kann dann Gott solches Verlangen der Natur als ein leeres, eitles dastehen lassen und die Gnade nicht geben? Gott kann gar nicht anders dieses Verlangen erfüllen, als wie es von Natur beschaffen ist, wie es sich demnach geltend macht. Dasselbe macht sich aber so geltend, daſs es, soweit es die natürlichen Kräfte angeht, in reinste, schrankenloseste Bestimmbarkeit mündet. Also kann Gott es nicht anders befriedigen, als dadurch, daſs er frei, rein von sich aus bestimmend, da ja eine solche Bestimmung von seiten der Natur aus nicht besteht, daſs somit Gott, ganz frei, seine Gnade gibt. Die Freiheit der Gnade tritt ein als Element in den menschlichen, auf den letzten Endzweck gerichteten Akt.

Und wird denn da die Freiheit des Geschöpfes gewahrt, wenn es von Natur zum übernatürlichen Zwecke hinneigt? Vollständig. Einen solchen Zweck kann das vernünftige Geschöpf gar nicht ohne Schuld zurückweisen. Der freien Auswahl untersteht nicht die Natur, weder in Gott noch im Geschöpfe. Die Natur ist vielmehr der Ausgangspunkt oder die tiefste Grundlage, noch genauer, die Ermöglichung der freien Auswahl. Es

„an den
non po
Frage v
ponunt
dicunt
noch h
„ration
handel
Und n
man d
esse tr
mundu
dicere
ab ae
quia
summ
duct
hic
dem
scib
sen
ess
sec
in
m
v

in
n.

insoweit er etwas in der Gewalt hatte, zu thun, und trotzdem es nicht gethan hat. Man darf die Fragen nicht verschieben. Die Frage nach der Freiheit der Gnade ist eine andere, und die nach der Freiheit, Sünde zu begehen, ist wieder eine andere.

Bei dieser Ansicht des h. Thomas fällt alles Voraussehen von Verdiensten ganz von selbst fort; man hätte diesen grofsen Lehrer nie für dgl. Meinungen anführen sollen. Ein solches Voraussehen ist nur möglich, wenn eine thatsächlich freie Entscheidung für das Gute ohne Gnade möglich ist. Nun ist eine freie Entscheidung für die Sünde wohl möglich ohne Gnade, denn die Sünde sieht ab vom letzten Endzwecke. Aber eine freie Entscheidung, die zum letzten Endzwecke in positiver Beziehung steht, ist von vornherein unmöglich ohne die bestimmende Kraft der Gnade. Eine freie Wahl setzt eben den Zweck voraus, den man durch die zu wählenden Mittel erreichen will, und dieser einzige Zweck der menschlichen Natur, von dem in erster Linie alles Handeln abhängt, ist kein anderer als jener, der einzig durch die bestimmende Kraft der Gnade erreicht werden kann. Ohne diese Kraft ist die Natur am Ende ihrer natürlichen Wirksamkeit nichts wie schrankenlose Bestimmbarkeit, in der selbstverständlich Bestimmtes nicht vorausgesehen werden kann.

Aller Gegensatz zwischen Gnade und Freiheit ist damit vollständig aufgehoben, wie Pelagius einen solchen erst aufstellte, nachdem er dem Menschen neben dem natürlichen Endzwecke einen übernatürlichen zugewiesen. Die Gnade thut nichts anderes als die schrankenlose Bestimmbarkeit der Kreatur füllen, also den schrankenlos Unendlichen, der nämlich keinerlei Beendigung oder Begrenzung von aufsen her haben kann, verbinden mit dem schrankenlos Endlosen, was nämlich keinerlei Bestimmtheit von sich aus für endgültige Befriedigung besitzt. Die Gebote und Gesetze Gottes werden Lichtstrahlen für unsere Freiheit. Kraft derselben wird in uns selber das Bewufstsein des Weges niedergelegt, den wir zum Himmel zurücklegen. Stützen sind sie für den geschwächten freien Willen. Wir haben nicht nötig, ängstlich auszuschauen, ob sie nicht etwa die Grenzen unserer Freiheit überschreiten. Ein Gegensatz, ein incommodum von seiten dieser Gesetze ist gar nicht möglich.

Wir mögen ja nicht die hier berührten Fragen als rein akademische betrachten. Sie sind leider heutzutage am allermeisten von praktischer Wichtigkeit. Oder soll denn die katholische Moraltheologie noch dazu helfen, dafs Gott von der menschlichen Gesellschaft fern gehalten wird; dafs man Ihn mit eifersüchtigen Augen betrachtet, als ob Er nur auf den Moment

warte, um unsere Freiheit durch seine Gnade und seine Gesetze niederzustrecken oder doch zu benachteiligen? Soll die katholische Moraltheologie ebenfalls diesem verderblichen Deismus huldigen, wonach Gott beiseite steht und höchstens zusieht, was der Mensch in diesen oder jenen Verhältnissen thun würde; wonach Gottes Einflufs also vom ganzen Innern des menschlichen Handelns fern ist? Höchstens schiebt Gott da etwas von aufsen. Er hilft, wie das Fernrohr dem Auge hilft, die Leiter dem Dachdecker. Nein; wir müssen Gott in das Innere unserer Handlungen eintreten lassen. Er, die Freiheit dem Wesen nach, kann nie unsere Freiheit durch sein Einwirken beschädigen, ebensowenig wie das Feuer durch seinen Einflufs die Wärme vermindern kann. Er, die Macht selber, kann, je tiefer er in uns Vernunft und Willen bestimmt und sogar deren Vermögen über die Natur hinaus erhebt, uns nur desto selbständiger und kraftvoller machen. Je näher wir Gott sind, desto freier, selbständiger, erleuchteter sind wir. Lassen wir nur unseren Gott in unser Inneres bis in das einzelnste hinein, lassen wir Ihn in die tiefsten Tiefen der menschlichen Natur der menschlichen Gesellschaft eintreten, dann wird es besser werden. Es möge die katholische Moralwissenschaft gegen andere Feinde die menschliche Freiheit verteidigen wie gegen die Gnade und die Gebote Gottes. Die Feinde der menschlichen Freiheit sind die Leidenschaften, und deren Schilderung, deren Zusammenhang mit den Tugenden oder Lastern und mit der Gnade Gottes vermifst man in den meisten moraltheologischen Abhandlungen.

Und doch ist es nur die Gnade, welche, als Princip unserer moralischen Wirksamkeit, unsere Sinnlichkeit heilen und reinigen kann. Die rein natürlichen Tugenden vermögen das nicht. Der Grund liegt im Gesagten. Die rein natürlichen Tugenden decken sich nicht mit den Leidenschaften, insoweit diese zum Gegenstande gerade das Einzelne haben; stützen sich doch diese Tugenden einzig auf die Vernunft und diese hat zum Gegenstande ihrer Thätigkeit das Allgemeine und nicht das Einzelne. Die Gnade aber deckt sich durchaus mit dem Gegenstande der Tugenden sowohl wie der Leidenschaften. Denn erstens hat sie zum nächsten Gegenstande ihrer Thätigkeit den allumfassenden Endzweck; und zweitens ist sie die unmittelbare Äufserung dieses Endzweckes eben, der zu seinem Wesen das Einzelsein oder das Wirklichsein hat. Gerade darin also ragt Gott über die geschaffenen Vernunftkräfte hervor, dafs der Wesensgrund seiner allumfassenden Kraft, also der Allgemeinheit in Ihm, das Einzelne, das Thatsächliche ist, die wirkliche Existenz. Er ist unendlich weiter

umfassend wie die höchste geschaffene Vernunft. Und dabei ist Er unendlich mehr ein Einzelsein, ist unendlich tiefere und abgeschlossenere Wirklichkeit wie das einzelne stoffliche Wesen.

Somit werden erst durch die Gnade die Tugenden fähig, ganz und gar nach allen Seiten hin den Leidenschaften voranzugehen und ihnen zu gebieten. Dies aber ist gerade der Zweck der Moralwissenschaft, alles Einzelnste hier auf Erden, alle Wirklichkeit in den Dienst unseres eigenen Wohles zu stellen und vermittelst dessen in den Dienst Gottes. Deshalb fängt der h. Thomas, nachdem er den letzten Endzweck festgestellt, in Beschreibung der einzelnen Principien der Moraltheologie an mit den Leidenschaften; vermittelst deren Thätigkeit tritt ja das Wirkliche oder Einzelne aufsen in uns. Und er endet mit der Gnade, kraft welcher die auf das Allgemeine, von ihrer Natur aus, gerichteten Tugenden ebenfalls und zudem die Leidenschaften, damit aber auch das Wirkliche und Einzelne aufsen, in seiner ganzen Ausdehnung, an den letzten Zweck gebunden werden. Th. stellt eine Moraltheologie auf, die wahrhaft der Natur des ganzen Menschen entspricht mit ihrem Drange zum Unendlichen und in die deshalb eintreten alle natürlichen Kräfte und selbst die über die Natur hinausgehende Kraft der Gnade; denn nur durch sie kann vermittelst der freien Barmherzigkeit und Liebe Gottes dem unbewufsten Drange der menschlichen Natur endgiltig genügt werden.

Nr. 8.

Schlufs.

Es ist das hervorragende Verdienst Waffelaerts, dafs er in dem angezeigten Werke mit der bisherigen Behandlungsweise der Moraltheologie gebrochen hat. Der Mensch dürstet nicht nach allerhand Abstraktionen und principia reflexa, er dürstet nach seinem Gotte. Und diesen findet er durch die Tugenden. Dies ist die Hauptmaterie der Predigt für den Priester; hier ist die Richtschnur des Handelns für den Christen überhaupt.

Nachdem der Autor in der introductio über die virtutes morales in genere gehandelt hat, also von der erworbenen (natürlichen) Tugend und der von oben eingegossenen (die übernatürliche, infusa), von deren Unterschied, Natur, gegenseitigen Verbindung und Dauer, geht er zur Behandlung einer jeden im einzelnen über. Von den 4 Kardinaltugenden bleibt die Gerechtigkeit fort, denn diese Tugend hat der Autor bereits in einem besonderen Werke behandelt. Es bleiben also nur übrig

die Klugheit, die Stärke und die Mäfsigkeit mit den Nebentugenden.

Echt systematisch geht einer jeden Tugend vorher die Angabe des zu behandelnden Stoffes und die Einteilung desselben. Es folgt die Begriffsbestimmung, die Erläuterung des Material- und Formalobjekts sowie das motivum der betr. Tugend. Darauf werden, wie dies Th. thut, die partes integrales, subjectivae und potentiales d. h. die zu der Haupttugend gehörigen Nebentugenden vorgeführt und es wird geschlossen mit den entgegenstehenden Lastern.

Der Leser wird bereits auf Grund der vorstehenden Behandlungsweise einen Vorwurf entkräften können, der jedenfalls dem hier nach Thomas Auseinandergesetzten gemacht werden wird. Man wird sagen, die ausführliche Beschreibung der Tugenden gehöre in die Ascese und somit in die erbaulichen Bücher. Es ist etwas ganz anderes das, was von den Tugenden in die erbaulichen Bücher gehört, und etwas ganz anderes das, was von denselben in die Moralwissenschaft gehört. Die Einladung, sie zu üben durch Vorlegung von Beispielen und Gleichnissen, die gefällige, mehr zugängliche Darstellung, das Nahelegen, wie leicht ihre Übung ist, wie grofs der ihnen verheifsene Lohn, wie herrlich ihre Folgen bereits in diesem Leben sind, — dies und ähnliches gehört in die erbaulichen Bücher. Davon finden wir auch nichts bei Waffelaert. Aber darzuthun, in welchem Verhältnisse die Tugenden stehen zu den Kräften und Fähigkeiten der Menschen; was für ein Gegenstand einer jeden ihrer Natur nach zukommt; wie sich der tugendhafte Akt zusammensetzt — dies und ähnliches gehört in die ernste Moralwissenschaft. Diese soll gewissermafsen das feste Mark abgeben für die erbaulichen Bücher, damit letztere nicht in süfsen Phrasen sich ergehen, sondern feste Geistesnahrung bieten.

Bei der Tugend der Stärke sei hervorgehoben, dafs Waffelaert da einen besonders schönen, eingehenden Abschnitt hat über das Martyrium. Natürlich nimmt die Kardinaltugend der Mäfsigkeit den bei weitem gröfsten Raum ein, von S. 108 nämlich an bis zum Ende S. 342. Die Nebentugenden und die besonderen daran geknüpften Gebote sind ja in diesem Bereiche so zahlreich, wie bei keiner anderen Haupttugend, ausgenommen die Gerechtigkeit.

Man möge nun nicht meinen, der Verf. vernachlässige die casus morales. Durchaus nicht; wir hätten sogar bei der Mäfsigkeit weniger gewünscht. Vieles, was gewöhnlich da behandelt wird, kommt ja doch in der Praxis niemals vor; wenigstens wird

kein Beichtvater so eingehende Fragen an das Beichtkind richten, wie eine solche Behandlung dieser Materie voraussetzen läfst. Der Unterschied zwischen den casus morales in dem Waffelaertschen Werke und der sonstigen Behandlungweise ist ein doppelter: Unser Autor folgt dem h. Thomas, der zuerst den Lehrpunkt wissenschaftlich, nämlich unter Angabe von theologischen Gründen, erledigt, und dann auf die Einwürfe, in denen gewöhnlich die casus sich finden, antwortet. Die Antwort fliefst dann wie von selbst aus den gegebenen Gründen, und noch dazu wird der Leser zu einem selbständigen Urteile befähigt. Nicht also werden, wie dies sonst geschieht, die casus vorangestellt und daran Gründe geknüpft. Sodann haben wir bei Waffelaert nicht bemerkt, dafs er mit Vorliebe neuere, zumal noch lebende Autoren anführe, wie wir dies sonst gewohnt sind. Er stützt sich auf die Autorität der Väter und Kirchenlehrer in besonders hervorragendem Grade. Von anderen Autoren finden wir nur ältere und zwar allgemein anerkannte. Es ist dies anzuerkennen. Denn wenn in der Dogmatik es wieder Gewohnheit geworden ist, die Väter und Kirchenlehrer nicht nur nebenbei, gleichsam zum äufseren Schmucke des Werkes, zu citieren, sondern ihre Aussprüche und ihre Lehre anch als mafsgebende hinzustellen, die als Grundlage organisch in die Gliederung der betr. Abhandlung eingreift, — warum sollen wir in der Moralwissenschaft noch immer dem einmal ausgesprochenen Grundsatze stillschweigend und oft unbewufst folgen: „In der Moral sei auf die Neueren zu hören, nicht so sehr auf die Väter" (in materia morum maioris faciendae sunt iuniorum opiniones quam veterum)! Alexander VII. wies den Weg, um den Texten der Väter wieder gerecht zu werden, und gab zugleich den Grund davon an. Er schrieb im J. 1655 vor: „Sie sollen die allzu vorlauten Stützen von äufserlichen Probabilitäten vermeiden und sollen in allem der gesunden Lehre des engelgleichen Lehrers folgen; zumal in der Moral, wo ja inständiger es sich um das Heil der Seele handelt, sollen sie ihm anhängen" (ut nimis animos extrinsecarum probabilitatum suffragia evitent et sanae Angelici Praeceptoris doctrinae in omnibus, praesertim autem in moralibus, ubi pressius de salute et indemnitate animarum agitur, adhaerere satagant).

Diesen Weg zu den Vätern, nämlich die strikte Nachfolge des h. Thomas, auch im Bereiche der Moral, hat Herr Waffelaert mit ebenso grofser Entschiedenheit, als scharfsinniger Auffassung und leicht fliefsender, einfacher Darstellungsweise betreten. Jeder, der es gut meint mit der ernsten Moralwissenschaft,

wird ihn beglückwünschen. Der Erfolg kann seinem Beginnen nicht fehlen.

Es fehlt diesem Artikel noch der Nachweis, wie die kirchliche Autorität sich der probabilistischen Behandlungweise der Moral gegenüber geltend gemacht hat. Wir wollen denselben ein anderes Mal bringen. Für dieses Mal ist der gestattete Raum bereits überschritten.

APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.

(Schlufs des zweiten Artikels.)

Die natürliche Religion und die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

Diesen widerspruchsvollen zwischen Pantheismus und Theismus schwankenden Standpunkt nimmt der vormalige Tübinger Dogmatiker Joh. v. Kuhn ein. Durch den Einflufs Kants und Hegels in die Meinung verstrickt, dafs das kosmologische Argument für sich allein nicht imstande sei, ein anderes Unendliches zu erweisen, als jenes, das auch der Pantheist anerkennt, glaubte er die verschiedenen Argumente zu einem einzigen vereinigen zu sollen, in welchem die gröfsere Beweiskraft des einen, abstrakteren und der „theistischen Gottesidee" ferner stehenden Argumentes dem anderen mit konkreterem aus jener Idee geschöpftem Inhalte zu gute komme. Wenn aber derselbe Theologe andererseits wieder behauptet, das Verfahren jener, welche die Beweiskraft des einen „ohne weiteres" auf den konkreten Gottesbegriff übertragen, sei ein subreptives, so zeigt sich hierin, wie unhaltbar und widersprechend diese angeblich verbesserte Auflage der Jakobischen Glaubensphilosophie ist.

Vernehmen wir die eigenen Worte Kuhns. „Das kosmologische Argument erhebt sich für sich nicht über den abstrakten Begriff des absoluten Seins und ist somit materiell von dem physikotheologischen verschieden, das die Wahrheit des konkreteren Begriffs, nämlich des Absoluten als eines denkenden

Wesens beweist. Ebenso ist die Evidenz jenes Beweises eine andere, vollkommenere, als die des letzteren. Wenn man daher die Beweiskraft des ersteren ohne weiteres auf den konkreteren Gottesbegriff überträgt — was diejenigen thun, die eine rein objektive und strikte Demonstrabilität des Daseins Gottes behaupten, so ist dieses Verfahren ein subreptives. Die Evidenz der Beweise des Daseins Gottes nimmt in dem Maſse ab, in welchem von dem Begriffe des absoluten Seins zu dem des persönlichen Gottes fortgeschritten wird; es findet also zwischen ihr und der Wahrheit des Begriffs ein umgekehrtes Verhältnis statt. Weil aber das kosmologische Argument ein integrierendes Moment des Beweises für das Dasein Gottes ausmacht, so geht die Beweiskraft für diesen nicht verloren, sondern kommt ihm als Moment der Wahrheit zu gute, so daſs man sagen muſs, die Beweiskraft, die der Wahrheit der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung gegeben werden kann, schwebe in der Mitte zwischen dem rein objektiven und stringenten (apodiktischen) Beweise (Demonstration im engeren Sinne) und der subjektiv moralischen (persönlichen) Überzeugung und stelle gleichsam die Diagonale in dem Parallelogramm dieser beiden Beweismomente dar." (Kath. Dogm. I. Band, 2. Aufl., S. 701.)

Der den Vertretern der strikten objektiven Beweisbarkeit des Daseins Gottes gemachte Vorwurf, daſs sie die Beweiskraft des kosmologischen Arguments ohne weiteres auf das teleologische übertragen, zeigt, wie sehr der Urheber desselben in seinen Vorurteilen befangen und daher nicht imstande ist, eine fremde Ansicht getreu und objektiv aufzufassen und zu würdigen. Jene Vertreter der strikten Beweisbarkeit des Daseins Gottes sind nämlich weit davon entfernt zuzugestehen, daſs der kosmologische Beweis nur das Dasein eines abstrakt Absoluten darthue, mit dem auch der Pantheist sich einverstanden erklären könnte. Vielmehr sind sie der Ansicht, daſs jedes Argument für Gottes Dasein dasselbe unter einem Attribute beweise, das nur dem einen wahren Gotte, nicht aber zugleich einem pantheistischen Unendlichen zukommen könne.

Aus der angeführten Darstellung Kuhns glaubte man entnehmen zu können, dafs dieser Theologe im Grunde eben nur das pantheistische Absolute für strikte durch die Vernunft nachweisbar halte, während der Beweis seine Kraft verliere und der Stütze durch die „subjektive moralische Überzeugung“ bedürfe, also überhaupt aufhöre, Beweis zu sein, sobald er das Dasein eines persönlichen Gottes berühre. Diese Auffassung ist zweifellos diejenige Jakobis. Kuhn aber verwahrt sich ausdrücklich dagegen. Er gibt nicht zu, dafs die Vernunft den Pantheismus beweise. Denn könnte sie dies, so stände sie entweder im Widerspruche mit sich selbst oder in einem solchen mit anderen Seelenvermögen, die sich an das Dasein eines persönlichen Gottes, zu dem man beten kann, anklammern. Über Kuhns Willen und Absicht kann nicht wohl ein Zweifel bestehen. Ideen aber sind mächtiger als der Wille. Das Absolute, das nach Kuhns Zugeständnis das kosmologische Argument allein zu beweisen vermag, ist und bleibt trotz alledem das pantheistische Absolute und es drängt sich dieses in der Kuhnschen Gotteslehre mit einer an seiner wahren Gestalt keinen Zweifel gestattenden Schärfe und Deutlichkeit hervor. Dasselbe zeigt sich nämlich in der Unterscheidung des göttlichen Ansich- vom Fürsichsein, in der wenn auch nur analogischen Anwendung der Vorstellung des Werdens auf Gott. Der Jakobische Gefühlsglaube kann nun einmal den frischen Luftzug der Wissenschaft nicht vertragen: er gestaltet sich ihm zum ertötenden Gifthauch des Spinozismus.

Als einheitlichen Beweis, dessen Momente die einzelnen Argumente bilden, glaubt auch in neuester Zeit ein aus der Schule Kuhns hervorgegangener Apologet, C. Braig, die Beweise für das Dasein Gottes auffassen zu sollen. (Gottesbeweis oder Gottesbeweise, 1888.) An die Stelle der Gottesbeweise habe der eine Gottesbeweis zu treten. „Die Ontologie (dieses Ausdrucks bedient sich der Verf. an der Stelle des hergebrachten der Kosmologie) nötigt zum Schlufs auf die causa unica essendi; die Nomologie nötigt dazu, die Seinsursache zu fassen als causa ordinandi; die Teleologie endlich zwingt dazu, die Trägerin des Seinsgesetzes zu verstehen als causa determinandi, als Weisheit und

Freiheit. Der Seiende, der Denkende, der weise Waltende und frei Wirkende, das sind die metaphysischen Merkmale für das Urwesen, wie der theistische Gottesbegriff dasselbe faſst. Sachlich sind die Merkmale nicht von einander zu trennen, sowenig als die Bedingtheit, die Gesetzlichkeit, die Zweckmäſsigkeit des Seienden jeweils ein eigenes trennbares Sein bezeichnen. Vielmehr nennen diese Prädikate die unter dreifachem Gesichtspunkte dargestellte Existenzialform des Seienden, die Dreifachheit der Seinsweise für die Einheit seines Wesens. Der Schluſs von dieser dreifachen realen Voraussetzung auf das Dasein, Wesen und Wiesein des Weltgrundes ist der objektive Gottesbeweis. Der Sache nach kann es nicht mehrere, von einander unabhängige Gottesbeweise geben, weil eben die Voraussetzung, auf die sich jede reale Beweisführung stützen muſs, nur Eine ist, die bloſs logisch in eine Dreiheit gegliederte Existenzialform des einen Weltseins: Bedingtheit — Gesetzlichkeit — Zweckmäſsigkeit des Seienden und der Seinsgesamtheit.“ (A. a. O. S. 225 f.)

Gesetzt, die Bedingtheit und Zweckmäſsigkeit (von der Koordination des Gesetzlichen mit dem Bedingten und Zweckmäſsigen möge hier ganz abgesehen werden) bildeten wirklich die bloſs logisch zergliederte eine Existenzform des Seienden, so läge hierin allein noch durchaus kein entscheidender Grund, von einem einzigen Beweise zu reden, so lange sowohl der Beweisgrund als auch das durch denselben zu beweisende göttliche Attribut des einen Beweisverfahrens von dem des anderen formell verschieden sind. Denn es ist offenbar ein anderer Beweis, wenn einerseits aus der Bedingtheit, oder sagen wir besser, von der Existenz veränderlicher, verursachter, endlicher Wesen auf diejenige eines ersten Bewegers, einer höchsten Ursache und eines schlechthinseienden, unendlichen Wesens, andererseits aber aus der Thatsache einer zweckmäſsigen Ordnung auf das Dasein einer zwecksetzenden Intelligenz geschlossen wird. Die Beweisführung hört nicht auf, im Sinne des Verf. eine reale, d. h. objektiv giltige zu sein (denn formell betrachtet ist jede Beweisführung etwas Logisches), wenn nur der Ausgangspunkt ein realer, objektiv begründeter ist, mag er auch für sich und getrennt

von anderen mit ihm verbundenen Beziehungen aufgefafst sein. Die Art und Weise, wie B. selbst den angeblich einen Beweis führt, nämlich in drei verschiedenen Argumenten, von denen das letzte selbst wieder dreifach geteilt ist (S. 224 f.), spricht gegen seine eigene Auffassung. Denn jedes dieser Argumente sucht das erste Sein unter einem besonderen Gesichtspunkte zu erfassen und erscheint daher, wenn überhaupt stringent, vollkommen berechtigt, als ein abgeschlossener Beweis zu gelten.

Hierzu kommt, dafs der angeführte Schriftsteller mit Recht auf eine reine und unvermischte Darstellung des kosmologischen Argumentes dringt und das Verfahren der Tübinger „Apologie“ tadelt, die bei der Besprechung des Organischen und weiterhin des Moralischen vorspiegele, immer noch auf kosmologischem Boden sich bewegen zu wollen. (C. Braig, Gottesbeweis u. s. w. S. 137.)

Wir werden demnach den wahren Grund für die Annahme eines einzigen Beweises anderswo suchen müssen: in denselben Einflüssen, in welchen auch das Verfahren der „Apologie“ begründet sein dürfte. Denn auch dieses, wie Braig wohl mit Recht vermutet (a. a. O.), erklärt sich aus der Tendenz, das kosmologische Argument möglichst zu verstärken. Es ist, um es kurz zu sagen, die Nachwirkung der Ansicht des Meisters der Schule, dafs das kosmologische Argument in seiner gewöhnlichen Fassung nur das Dasein eines Absoluten, unentschieden ob im pantheistischen oder theistischen Sinne, darzuthun vermöge, was bewufst oder unbewufst, auch in Braigs Theorie sich geltend macht. Die Gottesbeweise sollen durch den Gottesbeweis abgelöst werden, weil die verschiedenen Argumente nur in ihrer Zusammenfassung das Ziel des Gottesbeweises, die Begründung des Daseins eines persönlichen Gottes, den Nachweis der Objektivität der theistischen Gottesidee zu erreichen vermögen.

Unter einer gewissen Bedingung können wir indes gleichwohl zugestehen, dafs das letztere der Fall sei und von einem Gottesbeweise geredet werden könne, sofern nämlich erst die Zusammenfassung der Erträgnisse der einzelnen Beweise zu dem konkreten Gottesbegriff, dessen Momente die als real nachgewiesenen Attribute (des ersten Bewegenden u. s. w.) bilden, die

objektive Bewährung dieses Gottesbegriffs ergibt, die fraglichen Argumente also nur in ihrer Einheit das Dasein Gottes sub ratione deitatis darthun. Dabei aber ist nicht allein festzuhalten, dafs jeder einzelne Beweis für das reale Vorkommen des von ihm intendierten Moments volle Wahrheit und Gewifsheit besitzt, sondern auch, dafs jedes dieser Momente Gott wahrhaft und eigentümlich zukommt. In diesem Sinne sagt Cajetan: Omnia enim haec praedicata, scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio, maxime ens, et primum gubernans intelligendo, sunt secundum veritatem propria Deo: et ideo concludendo haec inveniri in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, id est Deus, non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est. In I. qu. II. art. 3. (Vgl. Dr. Commer, System der Phil. III. Abt., S. 28 ff.)

Gegenüber den Bedenken Kuhns und seiner Schule liefse sich die Frage aufwerfen, ob es nicht im Interesse der Verteidiger der Beweiskraft der einzelnen Argumente gelegen sei, jeden Beweis bis zu dem Punkte der Vollendung zu führen, an welchem das Resultat desselben, die Existenz eines persönlichen, überweltlichen Gottes hervortritt. In der That ist dieses Verfahren von einem der wissenschaftlich bedeutendsten unter den neuesten Apologeten eingeschlagen worden. Bevor wir jedoch dasselbe zu würdigen versuchen, haben wir der Braigschen Art der Begründung des Daseins Gottes einige Bemerkungen zu widmen.

Abgesehen vom ontologischen Argumente, dessen Beweiskraft den gewichtigsten Bedenken unterliegt, sind die für das Dasein Gottes geführten Beweise nicht apriorisch, sondern aposteriorisch, d. h. es wird darin von dem an sich Späteren, für uns aber Früheren, nicht vom Grund auf die Folge oder der Ursache auf die Wirkung, sondern von der Wirkung auf die Ursache geschlossen, wobei, wie man sieht, die Ausdrücke nicht im Sinne der Kantschen Kritik, sondern im aristotelischen Sinne angewendet werden. Scheint es nun nicht, als ob die Annahme, dafs für Gottes Dasein nur die aposteriorische Art der Begründung zulässig sei, allein schon einen Verzicht auf strikte Beweisbarkeit

enthalte? Denn da die Thatsachen, auf welche das Argument a posteriori sich stützt, nie in absoluter Vollständigkeit gegeben sind, so scheint ein vollständiger Induktionsbeweis nicht darauf gegründet werden zu können.

Hiergegen läfst sich zunächst sagen, dafs es bei den Beweisen für Gottes Dasein nicht auf eine Sammlung physikalischer Thatsachen, sondern auf die allgemeinen Bestimmungen des Seienden, die Bedingtheit u. s. w. desselben ankomme. In solchem Sinne erklärt sich Braig gegen die Methode des Tübinger Apologeten. „Kann ich, so fragt er, aus den bekannten Grundformen der Weltdinge und aus ihren feststehenden Grundbestimmmungen keine philosophischen Schlüsse ziehen, ohne den endlosen Faden der mineralogischen, zoologischen, botanischen, physikalischen, physiologischen Elementarweisheit nachziehen zu müssen? Solch' ein Verfahren wäre ungefähr ebenso nutzbringend, wie die Weise eines Exegeten, welcher zur Erklärung Homers beständig das griechische Alphabet wiederholen wollte, aus dessen Buchstaben die Epen des unsterblichen Sängers bestehen.“ (Gottesbeweis u. s. w. S. 163.) Wir halten dieses Urteil für vollkommen begründet und glauben es selbst durch die Bemerkung verschärfen zu müssen, dafs in dem gerügten Verfahren der Beweis in dem wüsten Chaos von Thatsachen, Hypothesen und Tagesmeinungen nicht blofs an Klarheit, Bestimmtheit und Schärfe einbüfst, sondern darin geradezu untergeht und sich selbst verliert.

Wie verhält es sich aber mit den allgemeinen Grundformen des Seienden, von denen nach Braigs Ansicht der Beweis seinen Ausgang zu nehmen hat? Wir lernen dieselben oder die Existenzialformen des Weltseins, die Bedingtheit, Geordnetheit und Zweckmäfsigkeit durch Abstraktion, Induktion und Konklusion kennen. Es bedürfte eines solchen abstraktiven und induktiven Umweges nicht — wird uns weiter versichert — wenn sich der Beweis auf die durchdringende Beobachtung eines Einzelseins stützen könnte, eine Beweisart, die uns versagt sei, weil wir eine beliebige Seinsindividualität spekulativ zu durchdringen nicht die Kraft besitzen. Wäre dies der Fall, so würde sich aus der Erkenntnis eines einzigen Seins der Schlufs auf den absoluten

Seinsgrund ableiten lassen, wie ein einziges Dreieck genügt, um für alle den Beweis für den bekannten Satz von der Winkelsumme zu führen. Denn da die gewählte Figur beliebig aus der unendlichen Zahl möglicher Dreiecksgestalten herausgegriffen sei, so gelte der Beweis nicht blofs von der einen Individualform, sondern von allen ohne Ausnahme. (A. a. O. S. 167 ff.)

Dieser Auffassung und Begründung der aposteriorischen Beweisführung vermögen wir nicht unseren vollen Beifall zu spenden. Nicht deshalb, weil das einzelne Dreieck beliebig aus einer unendlichen Zahl herausgegriffen wurde, ist der Beweis für alle giltig. Denn wäre es nicht möglich, dafs ich das zweite und dritte mal u. s. w. eben immer glückliche Griffe gethan hätte, schliefslich aber doch einmal ein Dreieck herausgreifen würde, das die Allgemeinheit meines Satzes Lügen strafen könnte? Der Grund seiner Allgemeingiltigkeit ist ein anderer. Er liegt darin, dafs ich im einzelnen Dreieck vom Individuellen und Zufälligen abgesehen und nur das allen Dreiecken gemeinsame Wesen ins Auge gefafst und dies als den Grund der zu beweisenden Eigenschaft erfafst habe. Wir verstehen es daher auch anders, wenn gesagt wird, dafs der spekulative Gottesbeweis nur auf Grund induktiver Ergebnisse zu führen sei. Wir verlangen nämlich nicht die Feststellung der Allgemeinheit der Thatsache der Bedingtheit, Geordnetheit und Zweckmäfsigkeit durch Abstraktion, Induktion und Konklusion (S. 169), sondern uns genügt die unleugbare Thatsache der Existenz beweglichen, veränderlichen, verursachten, zufälligen, endlichen (participierten) Seins, um daraus auf die Existenz einer unveränderlichen, notwendigen und unendlichen Ursache zu schliefsen. Der Gottesbeweis bedarf daher weder einer Verallgemeinerung noch einer Vertiefung durch die induktiven Wissenschaften, so dankenswert und willkommen auch für den Theologen der Fortschritt in der teleologischen Naturerkenntnis sein mag; denn da der Mangel eines Abschlusses der Induktionsreihe die Sicherheit und Schlufskraft unseres Beweises nicht beeinträchtigt, wie Braig selbst annimmt (S. 170), so kann auch die Erweiterung des Beobachtungsmaterials auf diese Sicherheit und Schlufskraft keinen bestimmenden Einflufs ausüben. Den

Grund aber, warum dies der Fall, suchen wir nicht darin, dafs jeder Induktionsfall mehr oder minder willkürlich gewählt ist (a. a. O.), sondern einerseits in der Gewifsheit der in Frage kommenden sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen, andererseits aber in der Evidenz der Vernunftwahrheiten, mit Hilfe deren der Beweis über die sinnliche Erfahrung zur übersinnlichen Erkenntnis hinausführt.

Zu diesen Vernunftwahrheiten ist vor allen anderen das Princip der Kausalität zu rechnen. In seiner Kraft vollzieht sich der aposteriorische Gottesbeweis. An der unerschütterlichen Giltigkeit dieses Princips nimmt demnach der Apologet das vitalste Interesse, und es kann nicht gleichgiltig sein, wenn einerseits der Skepticismus eines Hume, andererseits der aprioristische Formalismus eines Kant an dieser Grundfeste der natürlichen Theologie rütteln. Mit Recht erklärt sich daher Braig gegen die Art, wie dieses Princip vom Tübinger Apologeten behandelt wird. Nichts ist verworrener als die Äufserungen der „Apologie“ in diesem entscheidenden Punkte. Oder wie sollen wir folgende Sätze charakterisieren? „Der Begriff der Ursache und Wirkung macht die Wissenschaft erst möglich, hat aber den Charakter eines rein logischen Gesetzes. Wir können das Wirken nicht erklären. Die Wirkung ist notwendig mit einer Ursache verbunden, aber wir haben nur das äufsere Band. Den inneren Zusammenhang erkennen wir erst, wenn wir von den Mittelursachen zur ersten Ursache fortschreiten. Diese kann nicht auf wissenschaftlichem Wege ausgemessen werden. Aber die Gewifsheit, dafs eine erste Ursache vorhanden ist, vermag unser Geist zu gewinnen. . . . Von dieser Ursache haben die Mittelursachen erst ihre Kraft. Diese sind streng genommen gar keine Ursachen, sondern sind nur die Glieder in der grofsen Kausalreihe, durch welche der Strom der ersten Ursache sich bis zum Ende fortpflanzt. Die Erklärung der verwickelten Naturphänomene durch dasselbe Princip der Bewegung, der Übergang einer Kraft in die andere, die Ersetzung einer durch die andere weist gebieterisch auf die Einheit des Princips hin, welches den Stoff mit allen seinen Bewegungen aus dem Nichts ins Leben

rief. Das Ende ist zugleich das Ziel der ersten Ursache und insofern in ihr einbegriffen. Die Ausführung dieses Gedankens würde uns aber in das physiko-theologische Gebiet hinüberführen, welches vom kosmologischen nie scharf getrennt werden kann." (Schanz, Apologie des Christ. Bd. I, S. 97 f.)

Diesen Äufserungen gegenüber erheben sich in der That die schwersten Bedenken. Wir fragen: ist denn das Gesetz der Kausalität nichts anderes als der Begriff von Ursache und Wirkung? Und hat dieses Gesetz nur logische und formale Bedeutung? Wie kommt es denn dazu, das Wissen zu begründen? Ist denn Wissen nicht objektiv-reales und überdies schlechthin notwendiges Erkennen? Ferner die erste Ursache soll auf wissenschaftlichem Wege nicht erkannt werden können, trotzdem aber unser Geist die Gewifsheit, dafs eine erste Ursache vorhanden ist, zu gewinnen vermögen. Auf welchem Wege vermag dies unser Geist, wenn nicht auf wissenschaftlichem oder wenigstens nachträglich durch Wissenschaft zu rechtfertigendem Wege? Oder dürfen auf den Namen „Wissenschaft" nur die zählenden und „ausmessenden" Disciplinen, die sich ausschliefslich im Bereiche der zweiten Ursachen bewegen, Anspruch erheben?

Weiterhin ist gesagt, die Mittelursachen seien streng genommen keine Ursachen, sondern Glieder einer Kausalreihe. Wie können sie aber Mittelursachen sein und Glieder einer Kausalreihe, wenn sie nicht Ursachen sind? Sind sie aber dies nicht und ist nur eine Ursache, deren „Strom" die Mittel — ursachen? — fortpflanzen, ist dann nicht der Sprung in den Pantheismus gethan: zu jenem blofs „metaphysischen" Gott, der von dem religiösen, dem Gotte des Theismus, verschieden sein soll? Wie verhält es sich aber in diesem Falle mit dem Princip, das den Stoff aus dem Nichts ins Leben rief? Die Lücke soll durch das teleologische Moment, durch den Hinweis auf das Ende, das zugleich Ziel ist, ausgefüllt werden. Aber was kann die Teleologie erweisen, wenn der Schlufs von der Wirkung auf die Ursache ein blofs logischer, d. i. nur von subjektiv-formaler Bedeutung ist?

Die Teleologie des Tübinger Apologeten bescheidet sich damit, ein bloſser Analogieschluſs zu sein. Die Analogieschlüsse aber seien die schlechtesten, die Analogie überhaupt nur ein Notbehelf für die mangelhafte Erkenntnisweise. Indem wir nach dem Beispiel der beschränkten menschlichen Kunstthätigkeit dem Urheber der zweckmäſsig geordneten und wirkenden Welt Verstand beilegen, machen wir einen Sprung, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und geraten in den Anthropomorphismus hinein, aber wir folgen dabei nicht nur den notwendigen Gesetzen unseres Denkens, sondern sind auch bloſs auf diesem Wege imstande, das Rätsel der Weltharmonie zu lösen. (A. a. O. S. 216. Vgl. Braig, Gottesbew. S. 146 ff.)

So hätten wir denn einen kosmologischen Beweis, der der Teleologie bedarf, um beweiskräftig zu werden, und einen teleologischen, der über bloſse Analogieen und Anthropomorphismen nicht hinauskommt. Wir bleiben also mit unserem Versuche einer objektiven Bewährung der Gotteserkenntnis teils in einer unzulänglichen Erfahrung, teils in subjektiven Annahmen und Vermutungen stecken. Wie sehr dies der Fall, beweist die fast unglaublich klingende Äuſserung über die „Kosmologie" des Apologeten, „die weniger den Schluſs von der Existenz eines wirkenden Seienden auf jedem Punkt der Kausalität auf ein zu Grunde liegendes wirkendes Seiende zu ziehen bezwecke, als vielmehr die Gesamtheit der wirkenden Dinge empirisch (sic) bis zum Anfang hinauf zu verfolgen." (Apologie a. a. O. S. 102.)

Nicht unberechtigt ist daher das Urteil Braigs, die „Apologie" müsse sich, falls sie ihre eigenen Sätze verstehe, zum Neukantianismus bekennen. Denn die philosophische Strömung, in welcher die Apologie dahintreibt, ist unzweifelhaft jene empirische, die ihren Anstoſs ebenso auf Kant zurückführt, wie die heutzutage in Miſsachtung geratene aprioristische, und die eine andere Quelle realer Erkenntnis auſser der Erfahrung nicht anerkennt. Das über die Erfahrung hinausliegende — transcendentale — Gebiet erscheint als eine leere Tafel, auf welche die Vernunft unter dem Antrieb des idealisierenden Gemütes seine

analogischen Gestalten zeichnet, ohne für diese Bildungen den Anspruch auf ein objektiv gewisses Erkennen erheben zu dürfen. Der Apologet zwar appelliert an die „Organisation unserer intuitiven Intelligenz." Die „Organisation" aber vermag ihn nicht über Kant und den Subjektivismus hinauszuführen, und was die intuitive Intelligenz betrifft, so steht uns eben eine solche nicht zu Gebote. Vermag uns also die Vernunft (ratio) durch ihre auf evidente objektive Principien aufgebauten Schlüsse nicht über die Erfahrung hinauszutragen, so werden wir auf eine objektive und sichere Erkenntnis des Übersinnlichen verzichten müssen.

Die zuletzt gemachte Bemerkung führt uns auf die Braigsche Behandlung des Kausalitätsprincips zurück. Mit Recht wird in derselben die objektive Kraft dieses Princips betont, auf welchem nicht allein der kosmologische, sondern auch der teleologische Beweis beruht; denn wie jener die Thatsache der Bewegung und Kausalverknüpfung auf die erste wirkende Ursache zurückführt, so schliefst dieser aus der thatsächlichen Zweckmäfsigkeit auf eine zwecksetzende Ursache, auf eine von der zweckmäfsigen Ordnung verschiedene Intelligenz. Dagegen glauben wir der Art und Weise, wie der genannte Autor das Kausalitätsprincip durch das Selbstbewufstsein zu begründen sucht, unsere Zustimmung versagen zu müssen. Zwar sind auch wir der Meinung, dafs das Kausalitätsprincip eine indirekte (apagogische) Begründung zulasse. Diese Begründung suchen wir (wie in seiner Weise auch der Verfasser selbst) im Princip des Widerspruchs. Die Leugnung des Princips der Kausalität nämlich führt zur widersprechenden Annahme, dafs etwas sich selbst verwirkliche, also zugleich sei und nicht sei. Das Princip des Widerspruchs selbst aber betrachten wir als ein objektives Princip, das seine Kraft nicht aus der Denkunmöglichkeit schöpft, sondern in sich selbst trägt und im Subjekt die Denkunmöglichkeit vielmehr hervorbringt, so dafs wir sagen müssen, auch wenn kein Denken wäre, würde es sich und müfste es sich so verhalten. Gerade in der Art, wie Kant und Fichte die höchsten Vernunftprincipien aus dem „reinen" Bewufstsein abzuleiten versuchten, scheint uns ein

fundamentaler Irrtum und eine Hauptquelle des Subjektivismus der neueren Philosophie gelegen zu sein.

Ist es nicht zu billigen, wenn die objektiven Principien, sei es aus dem Denken überhaupt, sei es aus dem Ich, dem Selbstbewufstsein abgeleitet werden, so gilt dies in noch höherem Mafse von der Art und Weise, wie dies geschieht. Identität und Kausalitätsgesetz, so lesen wir (Gottesbeweis u. s. w. S. 158), sind der formale Ausdruck für das Wesensgesetz des Denkens selber in seiner Wirksamkeit. Der Ausdruck wird unmittelbar gefunden in dem Augenblicke, da das Denken sich auf seine reine Thätigkeit „eigens hinwendet durch die Selbstunterscheidung des Geistes.“ Ferner: „Der Ichgedanke ist die nicht nur formale, sondern die materielle Einheit von Identität und Kausalität. Hier hat unser Geist eine reale Empfindung der letzteren: ‚Ich seiend.‘ Nun ist der Akt des Selbstbewufstseins typisch; er ist das Gewifsheitskriterium für alle Regungen unseres Bewufstseins. So sind wir berechtigt, den Inhalt unseres Ichgedankens als Typus, als Wahrheitskriterium aller unserer inneren und äufseren Wahrnehmungen anzusehen. Ja, wir sind genötigt, unser Gesamterkennen auf Grund des im Selbstbewufstsein erfafsten Kausalitätsgesetzes und *ἀνὰ λόγον* zum Inhalt unseres Ichgedankens aufzubauen. Wir sind weiter genötigt, die objektive Allgemeinheit des im Typusfall empfundenen Kausalitätsprincips zu postulieren, wollen wir nicht, was eine Denkunmöglichkeit ist — W sine U zur Seinsmöglichkeit stempeln, um diese gleich darauf als die Seinsnotwendigkeit auszugeben“ (a. a. O. S. 160 f.).

Die Denknotwendigkeit betrachtete auch Kant als Kriterium der Erkenntnis. Sie vermochte ihn aber nicht vor dem Idealismus, der das reale Erkennen auf Erscheinungen einschränkt, zu schützen, vielmehr drängte sie ihn in die Bahn desselben. Ferner könnte von einer Einheit der Identität und Kausalität im Ich nur dann gesprochen werden, wenn das Ich im Bewufstsein sich selbst setzen würde; eine derartige Annahme aber liefe statt auf die Begründung auf die Umstürzung der höchsten Principien hinaus, wie das Beispiel Fichtes und seiner Nachfolger

lehrt. Weiterhin „empfindet“ das Ich, wenn überhaupt das Kausalverhältnis, so nur in der einzelnen Thatsache der individuellen Existenz. Woher denn, fragen wir, die Berechtigung, diesen individuellen Typus auf alles Erkennen anzuwenden, woher, mit anderen Worten, die allgemeine Giltigkeit und Notwendigkeit des Kausalitätsprincips? Das höchste Kriterium liegt nicht im Ich, auch nicht in der Vernunft als subjektivem Vermögen, sondern im intelligiblen Objekte selbst, in der unmittelbaren Evidenz der objektiven Principien, vor allem des Princips des Widerspruchs, durch das sich auch das Princip der Kausalität indirekt begründen läfst.

Wie bereits bemerkt wurde, hat man in der neuesten Zeit einen Weg eingeschlagen, durch welchen der gegen die hergebrachte Art, das Dasein Gottes zu beweisen, erhobene Einwand der Unvollständigkeit gegenüber dem Pantheismus gründlich beseitigt werden soll. Derselbe besteht darin, dafs jeder einzelne Beweis vollendet, d. h. dahin geführt wird, dafs er den Pantheismus formell und ausdrücklich ausschliefst (Dr. Gutberlet und Dr. Pohle, philos. Jahrb. I. Bd., S. 369 ff.). Sollte hiermit zugestanden sein, dafs, um die Argumente für Gottes Dasein beweiskräftig zu gestalten, damit unmittelbar die Widerlegung des Pantheismus verbunden werden müsse, so könnte eine solche Konzession kaum gebilligt werden. Ja, wenn man von äufseren Rücksichten absieht, scheint ein solches Verfahren vom rein methodischen und wissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, mehr einen Rückschritt, als einen Fortschritt zu bedeuten. Die wissenschaftliche Methode nämlich verlangt, dafs verschiedene Fragen auseinander zu halten uud gesondert zu behandeln seien. Nun sind aber die Fragen nach Gottes Dasein und Beschaffenheit von einander verschieden. Selbst von jener Seite wird dies dadurch anerkannt, dafs auf die Beweise für Gottes Dasein der Nachweis für die Verschiedenheit Gottes von der Welt oder die Widerlegung des Pantheismus folgt (Gutberlet, Lehrbuch der Apolog. I, S. 197 ff.). Auch wüfsten wir nicht, wo und wann man des langen und breiten nachzuweisen bemüht war, dafs ein notwendiges, durch sich seiendes Wesen existiere, sich aber

wenig kümmerte, dem Pantheismus gegenüber zu zeigen, dafs die Welt dies nicht sein könne (Gutberlet u. s. w. Philos. Jahrb. a. a. O. S. 372). In keinem Falle kann ein solcher Vorwurf die Scholastik treffen, die gerade mit Hilfe der aus den Beweisen für das Dasein Gottes gewonnenen Resultate der Gotteserkenntnis den Pantheismus zurückweist.

Aus dieser Bemerkung dürfte übrigens erhellen, dafs die Frage nach Gottes Beschaffenheit im innigsten Zusammenhange mit den Beweisen für das Dasein Gottes stehe. Es ist aber etwas anderes, die Beweiskraft der fraglichen Argumente von der Widerlegung des Pantheismus abhängig machen und den inneren Zusammenhang beider Fragen behaupten. Statt also zu sagen, jedes dieser Argumente müsse vollständig, jedoch nicht unabhängig von den übrigen sein, werden wir vielmehr umgekehrt sagen, die Beweiskraft jedes einzelnen sei von den übrigen unabhängig, jedoch erst in ihrem Zusammenhang und verbunden mit den aus ihnen abzuleitenden Konsequenzen bilden sie ein vollständiges System der Gotteserkenntnis. Wie nämlich früher bemerkt wurde, beweist jedes Argument das Dasein Gottes unter einem Attribute, z. B. dem des aus sich notwendigen, dem des selbst unbewegten, alles bewegenden Wesens, das nur dem einen, persönlichen Gotte, nicht dem fiktiven Alleins des Pantheismus zukommt; aber es ist nicht die Aufgabe eines jeden und auch nicht aller zusammen genommen, sondern die einer besonderen Untersuchung, zu zeigen, dafs dem so sei.

In dieser Frage hat man vielfach zwei Gesichtspunkte nicht unterschieden, die doch bestimmt auseinander gehalten werden müssen, nämlich den Zusammenhang der Begriffe und der Urteile. So liefs man sich verleiten, daraus z. B. dafs aus dem Begriffe eines aus sich notwendigen Wesens nicht der einer zwecksetzenden Intelligenz herausgeklaubt werden kann, zu schliefsen, dafs auch das Urteil: die Weltursache ist ein intelligentes Wesen nicht aus dem andern: die Weltursache ist ein aus sich notwendiges Wesen abgeleitet werden könne. Um dieses zu bewerkstelligen, mufs ich allerdings den Begriff eines intelligenten Wesens auf irgend einem Wege gewonnen haben;

bin ich aber einmal in den Besitz desselben gelangt, so bedarf es nur einer unmittelbaren oder mittelbaren Vergleichung der Begriffe, um mit Evidenz zu urteilen, dafs das aus sich notwendige Wesen Geist, Intelligenz sein müsse, unmöglich aber ein materielles Wesen, Körper sein könne. Diese Folgerung zu ziehen, ist jedoch nicht Aufgabe des kosmologischen Arguments. Vielmehr ist dasselbe für das Dasein Gottes vollkommen beweiskräftig und insofern vollendet und vollkommen, als es eben die Existenz eines aus sich notwendigen Wesens darthut. So verkehrt es also wäre, zu meinen, mit dem Nachweis der Existenz eines solchen sei die Aufgabe der philosophischen Gotteserkenntnis erfüllt, ebenso irrtümlich erscheint uns wenigstens die Ansicht, dafs jeder einzelne Beweis nicht allein virtuell (was wir zugeben), sondern auch aktuell und ausdrücklich die Widerlegung des Pantheismus enthalten müsse.

Die veränderte Methode ist indes nicht ohne Modifikation der Argumente selbst geblieben. Man gibt der Meinung Ausdruck, dafs der kosmologische Beweis in der von Aristoteles aufgestellten und vom hl. Thomas adoptierten Form nicht genüge (Gutberlet, phil. Jahrb. a. a. O. S. 373. Hinwiederum sehe man dess. Lehrbuch der Apolog. I, S. 160). Bevor wir die Behauptung, das aristotelische Argument beweise das Dasein Gottes nicht, näher prüfen, sehen wir uns zunächst an, was man an die Stelle desselben zu setzen sucht. Dieser Versuch geht im wesentlichen dahin, die Existenz eines intelligenten, schöpferischen Weltgrundes aus der Notwendigkeit einer freien Wahl zwischen den in unendlicher Anzahl möglichen Existenzen darzuthun, sowie aus der räumlichen und zeitlichen Beschränktheit das Dasein einer Intelligenz zu erweisen, die unter den unendlich vielen Möglichkeiten die bestimmte Zeitdauer und die bestimmte dem räumlichen Weltall zu gebende Gröfse auszuwählen vermochte (Lehrb. der Apol. I, S. 120 ff.; S. 147 ff.). Auch das bekannte thomistische Argument, das aus der Existenz verschiedener Grade des Seins, des Guten u. s. w. geschöpft ist, wird in diesem Sinne umgebildet und aus der Möglichkeit der Existenz des Seienden in unendlich vielen Abstufungen auf

die Notwendigkeit einer wählenden und determinierenden unendlichen Intelligenz geschlossen. (Gutberlet, philos. Jahrb. Bd. I, S. 384 ff.) Endlich erhält selbst das teleologische Argument eine sogenannte exakte Form, indem es in eine mathematische Formel gekleidet und den Anforderungen des Kalküls angepafst wird (Lehrbuch der Apol. S. 127; dess. Verf. Theodicee S. 27).

Wir gestehen die Berechtigung zu, aufser den bestehenden wirklichen Dingen die Möglichkeit anderer von ähnlicher oder verschiedener Beschaffenheit zu behaupten. Diese Möglichkeit ist aber an und für sich genommen nur eine logische und daher offenbar nicht geeignet, zur Grundlage eines Schlusses auf eine reale Ursache verwendet zu werden. Oder was soll uns dazu nötigen, aus der rein abstrakten Möglichkeit anderer aufser den vorhandenen Wesen, aus der subjektiven Fähigkeit, ohne Widerspruch die Existenz solcher Wesen neben den wirklich vorhandenen oder statt derselben zu denken, auf die Notwendigkeit einer wählenden Intelligenz zu schliefsen? Die Sache rein logisch, abstrakt betrachtet, mag man allerdings sagen, es könnten ebenso gut andere Arten und Gattungen, andere Individuen existieren, als die wirklich vorhandenen. Aber eben diese rein logische Betrachtung, die den Boden der Realität vollständig verläfst, ist nicht berechtigt. Wir haben es mit der wirklichen Welt, mit faktischen Existenzen zu thun, nicht mit logischen Möglichkeiten. Jene fordern eine Erklärung, nicht diese. Schon aus dem Grunde, weil sie vorhanden sind, ist es nicht mehr wahr, dafs ihre Möglichkeit die gleiche sei, wie die der Nichtexistierenden, die aber ohne Widerspruch existieren könnten. Sie sind nun einmal vorhanden und darum thatsächlich im Vorteil allen jenen gegenüber, die existieren *könnten*, aber eben nicht existieren, mit denen wir uns also vernünftigerweise gar nicht weiter zu befassen haben. Sollen wir gleichwohl das Recht besitzen, über die existierenden Dinge hinaus zu einer von ihnen verschiedenen Ursache fortzugehen, so kann dieses Recht nicht aus der abstrakten Möglichkeit anderer Existenzen geschöpft werden, sondern es mufs in der Beschaffenheit der wirklichen Dinge selbst ein Grund liegen, der uns zwingt, über sie hinaus-

zugehen und für ihre Existenz eine Ursache zu suchen. Diesen konkreten Standpunkt haben Aristoteles und die Scholastik bei ihren Beweisen für das Dasein Gottes angenommen und auf diesem Wege allein ist es möglich, zum Ziele zu gelangen.

Um das Gesagte in ein helleres Licht zu setzen, wollen wir annehmen, dafs jene im Rechte seien, die alle Erscheinungen auf unteilbare und unveränderliche Wesen zurückführen, wie dies im Altertum von Demokrit und Epikur, in der neueren Zeit von Herbart und seinen Anhängern geschehen ist. Würden in der That nur solche Wesen existieren, so fragen wir, auf welchen notwendigen Grund hin auf eine schöpferische Ursache solcher Existenzen geschlossen werden müfste? Wir vermögen einen solchen schlechterdings nicht zu finden, weder in der Voraussetzung, dafs diese Existenzen in endlicher, noch in der, dafs sie in unendlicher Anzahl vorhanden wären. Denn jede derselben würde sich allen übrigen gegenüber vollkommen gleichgiltig verhalten, eine Welt für sich bilden, für die es absolut gleichgiltig wäre, überhaupt in eine Zahl mit anderen zusammengefafst zu werden. Jede dieser Existenzen wäre, wie einfach und unveränderlich, so auch notwendig, ewig und unendlich. Anders verhält es sich, wenn die Wesen, die existieren, zusammengesetzt, zufällig und veränderlich sind; in diesem Falle werden wir den Grund ihrer Existenz, da er nicht in ihnen selbst gelegen ist, über ihnen zu suchen haben. Um also den theoretischen Atheismus jener zu widerlegen, werden wir zeigen müssen, dafs ihre Voraussetzungen falsch seien und in der That zusammengesetzte und zufällige Wesen existieren, die den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst tragen und daher über sich auf ein notwendiges und unendliches Wesen hinausweisen.

Man wird vielleicht entgegnen, dafs die Annahme von mehreren neben einander existierenden einfachen und notwendigen Wesen selbst einen Widerspruch in sich schliefse, dafs also unsere Hypothese nicht geeignet sei, den Nachweis zu liefern, dafs der Grund für die Notwendigkeit einer schöpferischen Ursache in der Beschaffenheit der Dinge abgesehen von der logischen Möglichkeit einer beschränkten oder unbeschränkten Anzahl

gesucht werden müsse. Ich frage aber, warum die Annahme mehrerer aus sich notwendiger Wesen einen Widerspruch involviere. Die Antwort wird dahin zu geben sein, dafs nur das schlechthin Seiende, um mit dem hl. Thomas zu reden, das esse subsistens durch sich existieren, das durch sich existierende Sein also auch nur eines sein könne. Vielheit könne nur dem am Sein Participierenden, dem endlichen Sein, nicht aber dem unendlichen Sein zukommen. Was folgt nun hieraus? Dafs die Voraussetzung der Atomisten und Herbarts eine in sich widersprechende sei und die thatsächliche Vielheit endlicher Existenzen nicht ohne einen schöpferischen Grund über ihnen erklärt werden könne, mit anderen Worten, wir finden unsere Behauptung, dafs der Grund für das Dasein einer solchen schöpferischen Ursache in der Beschaffenheit der thatsächlichen Existenzen, nicht aber in der abstrakten Möglichkeit einer unendlichen Anzahl von Wesen, aus denen eine Wahl zu treffen wäre, zu suchen sei, vollkommen bestätigt.

In dem Argument, das wir eben prüfen, wird angenommen, dafs eine Anzahl von Fällen gleich möglich sei, und daher, um die Thatsache der Wirklichkeit gerade dieser Fälle zu erklären, eine Wahl dazwischen treten müsse, die nur von einer Intelligenz ausgehen könne. Könnte die Wahl nicht ebensogut das Werk des Zufalls sein? Mit den „Gesetzen" der Wahrscheinlichkeit würde uns eine solche Annahme keineswegs in Konflikt bringen; denn der Zufall treibt gerade in dem Gebiete der gleichen Möglichkeit verschiedener Fälle sein neckisches Spiel, und die geringere oder gröfsere Wahrscheinlichkeit ändert an dieser gleichen Möglichkeit nicht das Geringste, da sie dieselbe ja eben zu ihrer Voraussetzung hat und ihre mathematische Bestimmung nur darin besteht, die Wahrscheinlichkeit zu berechnen, welche für die Verwirklichung eines möglichen Falles in Konkurrenz mit anderen, gleich möglichen spricht. Diese Berufung auf den Zufall wird man mit Entrüstung von sich weisen und uns in Erinnerung rufen, dafs der Zufall weder ein absolutes Entstehen zu erklären noch eine Wahl zu treffen vermöge. Und mit vollem Rechte würde dies geschehen, wenn wir auf

dem Boden der Wirklichkeit und realen Möglichkeit uns stellen. So lange man aber mit abstrakten Möglichkeiten operiert und auf den Standpunkt mathematischer Berechnung sich stellt, ist der Gedanke an eine zufällige Wirklichkeit oder Verwirklichung gerade dieser Dinge mit Ausschlufs anderer gleich möglicher nicht ausgeschlossen.

Man sagt, unendlich viele Dinge seien möglich, es werde also die Wahl einer unendlichen Macht, d. h. eine unendliche Intelligenz vorausgesetzt, damit die Existenz dieser bestimmten endlichen Anzahl ihre Erklärung finde. Diese Hereinziehung des Begriffs einer unendlichen Vielheit, des mathematisch Unendlichen, erhöht die Schwierigkeiten und Bedenken, die sich gegen eine solche Art der Beweisführung erheben. Mit welchem Rechte wird die Möglichkeit unendlich vieler Dinge behauptet? Ist es, von allem andern abgesehen, angezeigt, in den Beweis für das Dasein Gottes einen so problematischen und undurchsichtigen Begriff, wie es der einer unendlichen Vielheit ist, hereinzuziehen? Und wie sollen wir es verstehen, wenn gesagt wird, es seien unendlich viele Dinge möglich? Im distributiven oder im kollektiven Sinne? Und gesetzt, wir gäben die Möglichkeit unendlich vieler Wesen, aus denen eine Wahl zu treffen wäre, zu, was ist damit gewonnen? Ist unter der vorausgesetzten Möglichkeit die logische gemeint, so ist keine Grundlage vorhanden, um auf ein Realprincip zu schliefsen. Denn wenn wir uns alles Wirkliche hinwegdenken und nur die abstrakte Möglichkeit festhalten, fällt jeder Anlafs hinweg, die Notwendigkeit eines Realgrundes zu behaupten. Man berufe sich nicht auf den Beweis, der aus den metaphysischen Wesenheiten für einen solchen Realgrund geführt wird; denn die metaphysischen Wesenheiten sind nicht blofse abstrakte Denkmöglichkeiten oder dürfen nicht als solche genommen werden, wenn ein Beweis für Gottes Dasein darauf begründet werden will, sondern als in den Dingen verwirklichte Realitäten, die vom denkenden Geiste nur aus ihrer Verschlungenheit mit dem individualisierenden Stoffe zu einer rein intelligiblen Seinsweise erhoben werden. Nur als solche Realitäten bieten sie dem denkenden Geiste eine feste Basis, um den

Sprung zu einem aktuell-intelligiblen Wesen, zu einer unendlichen Intelligenz zu wagen.

Prüfen wir jenen Beweisgang von einer andern Seite, nämlich sofern angenommen wird, dafs nur eine begrenzte Anzahl unter den unendlich vielen möglichen Wesen existiere. Wie begründen wir diese Behauptung? Wer hat die wirklichen Wesen gezählt? Wer kann sagen, ob thatsächlich nur eine endliche Anzahl oder ob unendlich viele existieren? Wenn wir jenes behaupten, so kann uns dazu nur die Einsicht in die Unmöglichkeit einer wirklichen unendlichen Anzahl berechtigen. Nun wird aber in dem Argumente gerade die Möglichkeit einer solchen unendlichen Anzahl angenommen. Wir drehen uns also, wie man sieht, im Kreise.

Stellen wir uns indes einmal auf den Boden des Wirklichen, der realen Möglichkeit. Unzweifelhaft ist im Sinne der letzteren vieles möglich, was einmal wirklich wird oder wirklich werden könnte, wenn nicht andere reale Möglichkeiten und Mächte seine Verwirklichung verhindern würden. Ist aber diese Möglichkeit eine unendliche? Nur unter der Voraussetzung, dafs eine unendliche Macht vorhanden ist! Indem also angenommen wird, dafs unendlich viele Dinge möglich seien, wird das zu Beweisende vorausgesetzt; denn nur wenn es eine unendliche Macht gibt, ist unendlich Vieles möglich, und nur wenn diese Macht in sich völlig frei und unabhängig ist, ist unendlich Vieles gleich möglich, weil es dann für diese unendliche Macht vollkommen gleichgiltig ist, ob und was und wie viel aufser ihr und durch sie verwirklicht werde, und endlich nur, wenn diese unendliche Macht Intelligenz ist, hängt es von ihrer freien Bestimmung und Wahl ab, wie viel und was von den Dingen, die sie hervorzubringen vermag, zur Verwirklichung gelangen soll. Wir werden also zuerst auf Grund der Beschaffenheit der wirklichen Dinge die Existenz einer ersten notwendigen Ursache beweisen, dann weiterhin aus den durch diese Beweise festgestellten Eigenschaften der ersten Ursache die Unendlichkeit derselben zeigen müssen, um die Möglichkeit unendlich vieler Dinge behaupten und sagen zu können, dafs die Macht der ersten Ursache durch keine

wirkliche Welt erschöpft werde. Mit andern Worten: der Schlufs von der Möglichkeit unendlich vieler Dinge auf eine unendliche Macht und Intelligenz beruht entweder auf einer logischen Fiktion oder enthält, wenn unter der Möglichkeit die reale verstanden wird, eine petitio principii.

Ähnliche Bedenken sprechen gegen die Argumente, die aus der räumlichen und zeitlichen Beschränktheit der Welt entnommen sind. Denn gesetzt, diese Beschränktheit sei bewiesen, so kann doch, selbst wenn die Möglichkeit unendlich vieler Variationen räumlicher und zeitlicher Existenz zugegeben wird, nicht unmittelbar auf das Dasein einer unter den möglichen Fällen wählenden Intelligenz geschlossen werden, da die wirkliche Gröfse der Welt und der Verlauf der zeitlichen Entwicklung möglicherweise in der Natur der Dinge selbst ihre zureichende Erklärung findet. Wir sehen uns also auch in diesem Falle wieder von der blofs logischen Möglichkeit auf die wirklichen Dinge und ihre Beschaffenheit als Ausgangspunkt möglicher Beweisführung für Gottes Dasein zurückverwiesen. (Vgl. Philosophie und Theologie von Averroes. Üb. von Müller. S. 35 f.)

Weder das Argument aus der Bewegung noch das vom hl. Thomas angewendete aus den Stufen des Seins, der Vollkommenheit u. s. w. scheinen uns in der ihnen gegebenen Umgestaltung die Kritik bestehen zu können, geschweige denn, dafs ihnen dadurch eine wirkliche Verbesserung oder Vervollkommnung zu teil geworden wäre. Das letztere ist in der ihm vom hl. Thomas gegebenen Fassung einleuchtend und beweiskräftig; denn es beruht auf der Thatsache der Zufälligkeit der Dinge und der durch sie gebotenen Unterscheidung des Daseins vom Wesen derselben, verbunden mit der Einsicht, dafs sie Sein, Güte und Vollkommenheit nur in einem gewissen Grade, also nicht durch sich, durch ihr Wesen, das keine Grade zuläfst, besitzen, woraus dann folgt, dafs ihnen das Sein u. s. w. durch ein anderes verliehen sei und zwar in letzter Instanz durch eine Ursache, der Sein und Gutsein nicht mehr graduell und als etwas von ihrem Wesen Verschiedenes, sondern wesenhaft zukommt. Dagegen leidet das Argument in der Form, dafs

unendlich viele Stufen des Seienden möglich, davon aber nur eine endliche Anzahl wirklich sei, an allen Schwierigkeiten, die im Obigen hervorgehoben wurden. Ähnliches gilt von der Umbildung des aristotelischen, von der Thatsache der Bewegung ausgehenden Arguments. In der neuen Fassung wird der Ausgangspunkt von der Zeitlichkeit der Weltordnung entnommen. Das Argument aber lautet: Die Weltbewegung hat einen Anfang genommen; nun gibt es aber unendlich viele, mögliche Momente des Anfangs, unter denen eine Intelligenz, ein Wille die Auswahl treffen mufste. Halte man aber die Zeitlichkeit der Welt nicht für hinreichend erwiesen, so könne auf die unendliche Möglichkeit von Bewegungen hingewiesen werden, aus welchen eine gewählt werden mufste. Wie kompliziert und problematisch ist dieses Argument! Wie einfach erscheint dagegen der aristotelische Beweis, der nichts anderes als die unleugbare Thatsache der Bewegung zu Grunde legt und auf der evidenten Erwägung beruht, dafs der letzte Grund der Bewegung nicht selbst bewegt sei, also ein selbst unbewegtes Princip der Bewegung angenommen werden müsse. Verallgemeinert man dieses Argument und gibt ihm die metaphysische Form, in der es von jeder Art des Überganges aus der Potenz in den Akt auf einen reinen Akt schliefst, so ist damit ein fester Punkt der Gotteserkenntnis gegeben, von welchem ausgehend der Pantheismus siegreich bekämpft werden kann. Denn der Pantheismus kennt keinen unbewegten Beweger. Entweder nämlich setzt er das eine von ihm angenommene Sein als Bewegung (Hegel) und hat in diesem Falle kein unbewegtes Princip, keinen unbewegten Beweger, oder er denkt das eine Sein als bewegungslos und hebt damit den Beweger auf. Wie kann man also behaupten, dafs das aristotelische Argument nicht beweise und den Pantheismus nicht ausschliefse?

Für die mathematische Fassung des teleologischen Beweises scheinen triftige Gründe zu sprechen. Die Macht des Kalküls ist allgemein anerkannt, die mathematischen Beweise gelten als die strengsten und sichersten, ja viele halten die mathematische Formel für das ausschliefsliche Werkzeug wirklicher Wissenschaft.

In der vorliegenden Frage ist diese Formel selbst von pantheistischer Seite zu gunsten der Teleologie gegen die materialistische Zufallstheorie in die Wagschale gelegt worden, und wirklich scheint nichts geeigneter, die Ungereimtheit der Annahme einer zufälligen Entstehung der Weltordnung aus der Konkurrenz blinder Kräfte gleichsam vor die Augen zu malen, als die der Wahrscheinlichkeitsrechnung entnommene Formel. Oder wer vermöchte die Formel $\frac{1}{[(15 \cdot 10^{73})!]}\, 3 \cdot n \cdot \infty \cdot \infty \cdot$ näher anzusehen, ohne sofort von der völligen Grundlosigkeit einer solchen zufälligen Entstehung und Erhaltung überzeugt zu sein, auch wenn dem „Entwicklungsprozefs“ (ohne Ziel und leitendes Princip!) unermefsliche Zeitreihen zur Verfügung gestellt würden? (Gutberlet, Theodicee S. 28.) Dessen ungeachtet darf nicht aufser acht gelassen werden, dafs das Argument in dieser mathematischen Form durch das Eingehen auf atomistisch-mechanische Vorstellungen auf die Bedeutung eines argumentum ad hominem herabgedrückt wird. Dazu kommt, dafs den Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung gemäfs der Fall, dessen höchste oder völlige Unwahrscheinlichkeit durch die Formel ausgedrückt wird, als ein möglicher unter unzähligen anderen vorausgesetzt wird. Es ist das grofse Los des Materialismus, das, die Voraussetzungen desselben zugegeben, zwar als ein völlig Unwahrscheinliches, doch als ein Mögliches betrachtet werden müfste, als ein Mögliches, dessen Unmöglichkeit durch keine Formel erwiesen werden könnte.

Obgleich wir der mathematischen Formel die Bedeutung eines argumentum ad hominem für die Annahme einer zwecksetzenden Intelligenz nicht absprechen, so müssen wir doch gegen den Anspruch der Exaktheit, den das teleologische Argument in dieser Fassung erlangen soll, entschieden Verwahrung einlegen (Natur und Offenbarung 1887, S. 385 ff. Dieses Jahrb. Bd. II, S. 36). Die mathematische Formel äquivaliert einem Räsonnement, kann also offenbar nicht mächtiger sein, als dieses selbst, vielmehr schränkt es dasselbe auf die Sphäre des Quantitativen ein und ist folglich in allem, was über diese Sphäre hinausliegt, absolut ohnmächtig. Was sich berechnen läfst, das läfst sich auch durch den

Denkprozefs erreichen, aber nicht umgekehrt kann alles, was das Denken zu leisten vermag, auf dem Wege des Kalküls erreicht werden. Dafs die Wahrscheinlichkeit der Entstehung eines (zufälliger Weise) zweckmäfsigen durch mechanische Verbindung zustande kommenden Ganzen in dem Mafse abnimmt, in welchem die Anzahl der konkurrierenden Faktoren wächst und die zufällige Entstehung sich wiederholen soll, läfst sich auch ohne mathematische Formel einsehen; was aber keine mathematische Formel auszudrücken vermag, ist, dafs die Zweckmäfsigkeit in der Natur der Dinge begründet und daher ihre Entstehung auf mechanischem Wege in der Weise, die der materialistische Atomismus annimmt, nicht blofs unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich ist. Den Schritt, der vom völlig Unwahrscheinlichen zum Unmöglichen führt, vermag die Formel nicht zu thun. Wir können deshalb nicht zugeben, dafs die mathematische Formel dem philosophischen Räsonnement eine Exaktheit gebe, die es nicht schon an und für sich besitzt. Überhaupt arbeitet man, so scheint uns, indem man metaphysischen Beweisen durch mathematische Formeln eine vermeintlich exakte Grundlage zu geben sucht, dem Vorurteil in die Hände, dafs es eine selbständige wissenschaftliche Metaphysik nicht gebe und jede Disziplin nur insoweit wissenschaftlichen Charakter besitze, als in ihr gezählt, gemessen und gewogen werden könne.[1])

Der aristotelische Beweis aus der Thatsache der Bewegung ist in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten her zum Zielpunkt des Angriffes gemacht worden. Wir haben denselben im Bisherigen vorwiegend in seiner metaphysischen Fassung im Auge gehabt, in welcher die Bewegung in ihrer allgemeinsten Bedeutung sowohl im Sinne von Veränderung als in dem des Werdens genommen wird, also jede Art des Überganges aus der

[1]) Wir halten hiermit die an den angeführten Orten (Natur und Off. sowie Jahrb. S. 35) von G. gemachten Bemerkungen für erledigt, und weisen nur, anknüpfend an das Beispiel S. 19 (Jahrb. Bd. II) darauf hin, dafs die Wahrscheinlichkeit = 1 nicht immer der Gewifsheit gleichkommt, denn die Wahrscheinlichkeit, unter sechs Würfen die Seite 1 des Würfels zu werfen, ist = $\frac{1}{6} \times 6 = 1$ keineswegs aber Gewifsheit.

Möglichkeit in die Wirklichkeit darin eingeschlossen ist. In dieser allgemeinen Fassung, in welcher ihn der engl. Lehrer in der theologischen Summa vorträgt, ist das aristotelische Argument zweifellos konkludent. Denn es beruht auf dem evidenten Vernunftprincip, dafs nichts sich selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen vermag, sondern jedem solchen Übergang eine Wirklichkeit vorausgesetzt werden mufs: ein Princip, das ohne Verletzung des höchsten objektiven Denkprincips, des princip. contradictionis, nicht in Abrede gestellt werden kann. Der aristotelische Beweis ist aber auch in seiner physischen Fassung, d. h. sofern ihm die räumliche Bewegung zum Ausgangspunkte dient, berechtigt. Denn gibt es wirkliche Bewegung im Raume, so kann der Grund der Bewegung zuletzt nur in einer Macht oder einem Wesen oder einem Princip, wie immer wir uns ausdrücken wollen, gelegen sein, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Obgleich zwischen absoluter und relativer Ortsveränderung oder Bewegung, ferner zwischen Bewegung per se und per accidens unterschieden werden mufs, so könnte es doch ohne absolute keine relative und ohne Eigenbewegung keine accidentelle Bewegung geben. Ohne die Eigenbewegung des Fuhrwerks z. B. wird der Insasse, der nur per accidens bewegt ist, seinen Ort im Verhältnis zur Umgebung und diese im Verhältnis zu ihm nicht verändern. Gehen wir also von dieser Thatsache einer wirklichen Bewegung aus, so läfst sich zeigen, dafs sie auf einen selbst unbewegten Grund zurückzuführen sei. In ausführlicher Weise ist dieser Beweis vom hl. Thomas in der philosophischen Summa auseinandergesetzt.

Der Beweis lautet: Alles, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt. Nun nehmen wir aber durch die Sinne wahr, dafs es Körper gibt, die in Bewegung sind, also werden sie durch andere bewegt; ist der Grund ihrer Bewegung selbst unbewegt, so ist unsere Absicht erreicht und haben wir ein erstes unbewegt bewegendes Princip. Ist jener Grund selbst bewegt, so werden wir entweder einen unendlichen Regrefs oder einen ersten unbewegten Beweger annehmen müssen. Jenes ist unmöglich, also existiert ein erstes unbewegt Bewegendes.

In diesem Argument sind zwei Prämissen zu beweisen: der Satz, dafs alles, was bewegt ist, von einem andern bewegt wird, und die Unmöglichkeit eines Zurückgehens ins Unendliche. Der Beweis für die erste Prämisse wird auf Grund folgender Voraussetzungen geführt: 1. Was sich selbst bewegt, mufs das Princip der Bewegung in sich haben; 2. es mufs an sich selbst und nicht blofs in Bezug auf einen seiner Teile in Bewegung sein; 3. es kann nicht einfach sein, sondern mufs Teile haben, da das Einfache nicht per se, sondern nur per accidens in Bewegung sein kann, z. B. der Punkt nur durch die Bewegung der Linie.

Auf Grund dieser Voraussetzungen wird argumentiert, dafs ein sich selbst bewegendes teilbares Ganzes als Ganzes bewegen und bewegt werden müfste. Dies ist aber unmöglich, denn nähme man an, dafs in einem solchen Ganzen ein Teil ruhen würde, so müfste auf die Ruhe eines Teiles die des Ganzen folgen, also auch auf die Bewegung eines Teiles die Bewegung des Ganzen, was der Voraussetzung widerspricht. Folglich ist es widersprechend, dafs ein teilbares Ganzes, wie es der Körper ist, sich selbst bewege. Also wird alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt (S. c. Gent. l. I. c. 13.).

Einfacher gestaltet sich der Nachweis der Unmöglichkeit eines Regresses ins Unendliche, da in der Annahme eines solchen der Grund der Bewegung hinausgeschoben, also in Wahrheit ein solcher nicht angenommen, d. h. das Princip der Kausalität verletzt wird.

Die Kraft des Beweises für die erste der genannten Prämissen — dafs nichts sich selbst bewege — liegt, wie der hl. Thomas bemerkt, darin, dafs die Bewegung des sich primo und per se Bewegenden von nichts anderem abhängig sein darf, die Bewegung des Teilbaren aber wie sein Sein von den Teilen abhängig ist. Wenn der Beweis mittels eines Konditionalsatzes, dessen Bedingung nicht zutrifft, geführt werde, nämlich mit Hilfe des Satzes: si pars quiesceret, quiesceret totum, so liege hierin nichts Ungehöriges, da zur Wahrheit eines Konditionalsatzes nur die Wahrheit der Abfolge, nicht die der Bedingung erfordert werde (L. c.).

Gegen diese Beweisführung hat man eingewendet, die Syllogismen, aus denen sie sich zusammensetze, seien mindestens unzulänglich; die grofse Wahrheit, welche sie enthalten, haben sie nicht gefunden, sie stellen dieselbe nicht heraus und wenn sie dieselbe mit Strenge beweisen, so komme es lediglich davon her, dafs sie das andere Vernunftverfahren — das induktive — involvieren. (So Gratry, Über die Erkenntnis Gottes. Deutsche Übers. I. Bd., S. 110.) Dafs dieser Einwand von einer falschen Auffassung der syllogistischen Beweisführung eingegeben sei, zeigen folgende Worte: „Aristoteles nimmt an: Es gibt eine Bewegung. Daraus schliefst er: Also gibt es einen ersten unbewegten Beweger. Wir nennen ihn Gott. Nun gibt es aber in dieser Argumentation Abgründe, die von den oben angeführten Syllogismen auf keine Weise ausgefüllt werden. Wie! In Anbetracht der Bewegung sollte man durch den Syllogismus auf dem Wege der Identität auf das Unbewegliche schliefsen! Das hiefse: Von dem Veränderlichen auf das Unveränderliche, von dem Unvollkommenen auf das Vollkommene, von dem Endlichen auf das Unendliche schliefsen!“ (A. a. O. S. 106.)

Diese Bemerkung gewährt uns einen Blick in die wahren Ursachen der gegen die aristotelischen Beweise geführten Polemik. Der Syllogismus schreitet angeblich fort auf dem Wege der Identität! Also kann man nicht vom Veränderlichen auf das Unveränderliche, vom Endlichen auf das Unendliche schliefsen. Wir fragen, wenn dem so ist, mit welchem Rechte schliefsen wir dann vom Accidens auf eine zu Grunde liegende Substanz, von der Wirkung auf die Ursache? Auch in diesen Fällen ist der Fortgang kein stetiger; denn die Substanz ist etwas anderes als das Accidens, die Ursache ist verschieden von ihren Wirkungen. Nicht die Identität leitet uns in diesen Fällen, sondern ein innerer Zusammenhang, der sich allerdings nicht den Sinnen offenbart, der sich auch nicht in mathematischen Gleichungen ausdrücken läfst, den aber die Vernunft erkennt — erkennt, nicht wie ein falscher Mysticismus annimmt, durch ein direktes oder indirektes Schauen des Unendlichen, sondern durch ein Übergreifen über die Erscheinung, ein Erfassen des Wesens und

Grundes. Daher enthält auch der Schlufs auf eine erste Ursache nichts, was die menschliche Schlufskraft übersteigen würde; denn das Dasein einer ersten Ursache aus ihren Wirkungen deducieren bedeutet keineswegs vom Identischen zum Identischen fortgehen; ein Verfahren übrigens, dessen sich keine Wissenschaft, selbst die Mathematik in keinem ihrer Teile bedient.

Allerdings führt uns das Schlufsverfahren vom Endlichen aus nur zu einer unvollkommenen, aber doch gewissen und wahren Erkenntnis von Gott, dem Unendlichen, zu einer Erkenntnis, die zudem nur stufenweise zu ihrer Vollendung gelangt und dadurch wesentlich von der unmittelbaren, intuitiven sich unterscheidet. Dieser Umstand mufs im Auge behalten werden, um das Argument, das von der Bewegung ausgeht, richtig zu würdigen. Wir erschliefsen auf diesem Wege zunächst die Existenz eines unkörperlichen, geistigen Grundes der Bewegung, womit noch nicht die absolute Aktualität und Unendlichkeit sowie Transcendenz dieses Grundes erkannt ist. Der Einwand, das unbewegt bewegende Princip aller körperlichen Bewegung könne der Welt als Seele und wesentliche Form immanent gedacht werden, bedarf einer besonderen Widerlegung. Jener Mangel wird daher teils durch die Vollendung des Arguments in der metaphysischen Form oder die Ausdehnung auf jede Art von Veränderung und Entwicklung im Gebiete des Körperlichen und Geistigen, teils durch den Nachweis, dafs das schlechthin aktuale, reine und daher unendliche Sein nicht Teil eines Zusammengesetzten sein könne, ergänzt und gehoben. Anstatt aber hierin einen Grund zu ersehen, nach Beweisen zu suchen, die das alles auf einmal leisten und mit einem Schlag zu einer vollendeten Gotteserkenntnis führen sollen, werden wir in der Notwendigkeit einer allmählichen Vollendung dieser Erkenntnis im diskursiven Fortschreiten die Bestätigung des apostolischen Wortes, dafs unser Wissen hienieden Stückwerk sei (1. Cor. 13, 10. 12), erkennen.

S. 176 letzte Z. ist st. seine zu lesen: ihre.



DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

III.

Die Richtigkeit oder Wahrheit der Lehre des hl. Thomas.

Wir können demnach, zufolge der Lehre des hl. Thomas, ein subsistentes Ding dasjenige nennen, was als etwas Selbständiges, für sich Bestehendes, Vollendetes (completum), in sich der Art Abgeschlossenes ist, dafs es, um zu existieren, keiner anderen Substanz mehr bedarf, dafs es nicht mehr Teil einer anderen Wesenheit ist, ja als einem andern Subjekte nicht mehr mitteilbar betrachtet werden mufs. Die Wesenheit in dieser Art aufgefafst bildet ein Suppositum. Das Suppositum ist daher dasjenige, was vollendet, selbständig, nicht ferner einem andern Subjekte mitteilbar für sich existiert und die Subsistenz ist der Grund, durch welchen eine Substanz in ordine substantiae in der Weise abgeschlossen und vollendet erscheint.

Nun lehrt der hl. Thomas weiter, jede in dieser Weise subsistente Wesenheit sei numerisch nur eine.[1] „Formae enim unius speciei non multiplicantur, nisi secundum materiam, quae in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non potest esse nisi una.“[2] Man mufs notwendig zugestehen, dafs jedes Seiende, was immer in irgend einer Art ist, von Gott stamme. Denn findet sich Etwas in einem Andern durch Anteilnahme, so mufs es in ihm notwendig von dem verursacht sein, dem es wesentlich zukommt, wie z. B. das Eisen vom Feuer glühend

[1] 1. p. q. 41. a. 6. c. [2] l. c. q. 44. a. 1.

gemacht wird. Es wurde aber früher gezeigt, dafs Gott das für sich subsistente Sein ist; ebenso auch, dafs es nur Ein subsistentes Sein geben könne, gleichwie die weifse Farbe, (albedo) wäre sie subsistent, nur als einzige existieren könnte. Die weifsen Farben werden vervielfältigt je nach den sie aufnehmenden Subjekten (secundum recipientia).[1] Anderswo sagt der englische Lehrer:[2] „Die immateriellen Formen sind durch sich selber individuell, weil sie für sich selber subsistieren. Denn dadurch, das Etwas subsistent ist, kann es nicht von mehreren ausgesagt werden.“[3] „Wenn der Engel eine einfache Form ist wie (1. ar. h. q.) bewiesen wurde, nämlich ohne Materie, so kann man sich unmöglich denken (fingere), dafs es mehrere Engel Einer Art gebe. Denn jede Form, wie sehr sie auch materiell und niedrig gedacht werde, kann nicht anders als Eine sein in Einer Art, wenn man sie abstrakt nimmt, sei dies ihrer Wirklichkeit nach, oder auch gemäfs unserer Auffassung. Fafst man z. B. die weifse Farbe (albedo) als ohne irgend ein Subjekt subsistent, so kann man nicht mehrere weifse Farben annehmen. Wir sehen ja, dafs diese weifse Farbe nicht unterschieden ist von der andern, aufser dadurch, dafs sie in diesem oder jenem Subjekte sich befindet. Wäre z. B. die humanitas abstrakt, so wäre sie ebenfalls nur Eine.“[4] — Es ergibt sich also aus der Natur eines subsistenten Dinges, dafs es numerisch nur als einziges da sein kann. Die Wesenheit dieses subsistenten Dinges ist nicht ferner einem andern Subjekte[5] mitteilbar, sondern in sich abgeschlossen und vollendet: „sistit in se.“ Das Ding ist für sich. In diesem Sinne ist auch die Wesenheit Gottes subsistent. Ebenso ist auch die Natur des Engels für sich.[6] In den nicht aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen, deren Individuationsprincip

---

[1] cfr. 1. p. q. 54. a. 1. c. — q. 75. a. 7. c.
[2] de potentia. q. 9. a. 3. ad 5um.
[3] de spiritual. creat. a. 7. c.
[4] cfr. Opusc. 15. de Angelis. cap. 13.
[5] cfr. 3. dist. 2. q. 2. a. 1. qu. 3. ad 2um.
[6] 1. p. q. 3. a. 3. c.

nicht die individuelle Materie ist, sondern deren Formen selber durch sich individuell sind, müssen die Formen selber subsistente Supposita sein. In ihnen unterscheidet sich daher das Suppositum nicht von der Natur. Daher ist Gott seine Gottheit (Deitas), sein Leben und was immer sonst noch von Gott ausgesagt wird.

Subsistente Wesenheiten gibt es demnach mehrere, nicht bloſs Eine. Denn jede vollständig in sich abgeschlossene, unmittelbare, in sich vollendete und für sich bestehende Wesenheit ist naturgemäſs ein Suppositum, ein Wesen für sich selbst. Deren sind bekanntlich sehr viele.

Der Doctor Angelicus lehrt aber, es gebe nur Ein subsistentes Sein, nur Eine für und durch sich selber existierende Wesenheit.

Was bedeutet „sein"? was ist die Existenz? P. Limb. sagt:[1] die Existenz sei dasjenige, wodurch wir ein Ding als auſser dem Nichts konstituiert fassen. Mit dieser Definition können wir uns nicht einverstanden erklären. Denn „auſser dem Nichts konstituiert werden" schlieſst eine Zweideutigkeit in sich. Auſser dem Nichts konstituiert ist auch die Wesenheit als solche, ja selbst die erste Materie für sich betrachtet ist auſser dem Nichts konstituiert. In Betreff der Wesenheit erinnern wir an die Stelle aus der Summa des hl. Thomas, die wir im ersten Artikel[2] einer Untersuchung unterworfen haben. Über die erste Materie (materia prima) macht der englische Lehrer folgende Bemerkung: [3]„Was sich in derselben Weise zu den natürlichen Substanzen verhält, wie das Erz zur Statue und das Holz zur Bettstätte, und überhaupt das Materielle und Formlose zu der Form, das nennen wir die erste Materie (materia prima). Dieses ist das eine Princip der Natur. Es ist aber nicht derart eins, wie das „hoc aliquid", d. h. dieses Princip ist nicht ein individuelles, so daſs es die Form und Einheit in actu hätte; es wird vielmehr ein Seiendes und eins (ens et unum) genannt, insofern es in der

[1] l. c. Seite 5. [2] l. c. n. 20.
[3] Physicor. 1. 13. q. pag. 46. neue Ausgabe.

Potenz sich befindet zur Form."[1] Die erste Materie ist ein Seiendes in der Potenz. Daher ist sie, als solche, nicht durch Generation hervorgebracht und sie ist unzerstörbar (incorruptibilis). Sie wird durch Schöpfung ins Dasein gesetzt. Die Potenz der Materie ist nicht eine Eigenschaft (proprietas), die zum Wesen der Materie hinzugefügt wird, sondern die Materie ist gemäfs ihrer Substanz in der Potenz zum substantiellen Sein.[2] Diese 15. Lektion aus den Büchern über die Physik ist die beste Widerlegung der Ansicht des P. Limb., dafs die erste Materie, für sich betrachtet, ein „non ens" d. h. im Sinne des Herrn Autors, das Nichts sei. Das Seiende in der Potenz ist gleichsam das Mittelding zwischen dem reinen Nichtseienden und dem Seienden in der Wirklichkeit (in actu). Jene Dinge, die auf dem natürlichen Wege entstehen, werden daher nicht schlechthin aus dem Nichtseienden, sondern aus dem Seienden in der Potenz, keineswegs aber aus dem Seienden in actu, wie jene Autoren (Anaxagoras und andere) behaupten. Es ist also nicht notwendig, dafs, wie jene sagen, dasjenige, was wird, actu vorher existiere, sondern nur der Potenz nach.[3] Daselbst bemerkt S. Thomas n. 4 nochmals: Anaxagoras wufste nichts vom Sein in der Potenz, das zwischen dem reinen Nichtsein und dem Sein in actu in der Mitte liegt. Anderswo lehrt S. Thomas:[4] Jene Generation, welche aus dem Nichtsein schlechthin in ein Seiendes geschieht, was Substanz genannt wird, ist die Generation schlechthin, dem gemäfs wir schlechthin sagen, dafs Etwas werde und nicht werde. Das Subjekt der substantiellen Form ist nicht ein Seiendes in actu, sondern nur in der Potenz, nämlich: die erste Materie.[5])

Aus dieser Lehre des hl. Thomas folgt, dafs die Definition, welche der Herr Autor von der Existenz gibt, sie sei dasjenige, wodurch ein Ding aufser dem Nichts konstituiert wird, unrichtig genannt werden mufs. Die erste Materie, als solche, ist auch

[1] l. c. 15. 11. [2] l. c. n. 3.
[3] cfr. Physic. 1. 9. 3, 4 pag. 27. ff.
[4] Physic. 5. 2. 6. 7. pag. 233.
[5] cfr. l. c. n. 8. ferner: 1. 14. 8.—2. 11. 2. pag. 88.

aufser dem Nichts, denn, erklärt der englische Lehrer, sie ist ein Seiendes in der Potenz. Dafs S. Thomas nicht die objektive Potenz hier im Auge hat, bedarf keines Beweises. Auch der zweiten, von P. Limb. angegebenen Definition der Existenz, insoweit sie das geschaffene Seiende betrifft, vermögen wir nicht beizustimmen. Der Herr Autor sagt daselbst, die Existenz sei dasjenige, wodurch das Ding aufser seine Ursachen gesetzt werde. Diese Definition gibt die Folge an, nicht aber das Wesen, die eigentliche Bedeutung der Existenz. Zudem liegt bei dieser Definition die Gefahr nahe, dafs die Existenz, resp. die Wirkung der Existenz mit dem Effekte der wirksamen Ursache (causa efficiens) konfundiert werde, wie es ja thatsächlich in der Broschüre des Herrn Autors mehr als einmal geschieht. Wir bleiben darum bei der Lehre des hl. Thomas und der Scholastiker. Die Existenz bezeichnet einen Akt. Das Sein, schreibt S. Thomas,[1] bedeutet einen Akt. Denn ein Ding wird nicht deshalb ein Seiendes genannt, weil es in der Potenz, sondern deshalb, weil es in actu ist. Der Akt aber besagt eine Vollkommenheit.[2] Ein Ding wird vollkommen genannt, insofern es in actu ist. Denn vollkommen heifst jenes Ding, dem, gemäfs der Art seiner Vollkommenheit, nichts fehlt. Das materielle Princip ist das allerunvollkommenste, weil die Materie, als solche, in der Potenz ist. Das erste materielle Princip ist daher am meisten in der Potenz, darum auch am meisten unvollkommen. Das Sein selber ist das vollkommenste von Allen, denn es verhält sich zu Allen wie der Akt. Nichts hat Aktualität, aufser insofern es ist. Daher ist das Sein die Aktualität aller Dinge, auch der Formen, und es verhält sich zu den Andern, nicht wie das Aufnehmende zu dem Aufgenommenen, sondern vielmehr wie das Aufgenommene zu dem Aufnehmenden. Das Sein ist der letzte Akt, die letzte Vollkommenheit, an welchem alle andern Anteil haben, das Sein selber hingegen hat an Nichts Anteil (non participat aliquid).[3] Auf die Frage, ob von Gott

[1] contr. Gent. cap. 22, ratio 4.
[2] 1. p. q. 4. a. 1. c. et ad 3um; ib. q. 5. a. 1, a. 3. — 1. 2. q. 3. a. 2.
[3] de anima. a. 6. ad 2um

das Sein „eigentümlich" (proprie) ausgesagt werde, bemerkt der englische Meister:[1] „Der Name: Seiendes (qui est) ist der allereigentümlichste der verschiedenen Namen Gottes. Der 4. Grund hiefür kann den Worten des Avicenna (tract. 8. metaphys. cap. 1.) entnommen werden. In jedem Dinge nämlich, das existiert, mufs man die Quiddität betrachten, durch welche es in einer bestimmten Natur subsistiert; und das Sein desselben, gemäfs welchem man von ihm sagt, dafs es in actu sei. Den Namen: ‚Ding" (res) erhält es von einer Quiddität (Avicenna tr. 11. metaph. cap. 1), den Namen „qui est" oder Seiendes (ens) vom Akte des Seins. Da nun in jedem Geschöpfe die Wesenheit verschieden ist von ihrem Sein, so wird jedes Ding eigentümlich von seiner Quiddität benannt, nicht aber vom Akte des Seins, wie z. B. der Mensch von der humanitas. In Gott ist das Sein identisch mit der Quiddität. Darum benennt der Name, welcher vom Sein genommen wird, Ihn eigentümlich. Dieses ist sein eigentümlicher Name, gleichwie der dem Menschen eigentümliche Name derjenige ist, der von seiner Quiddität hergenommen wird."

Über das Wort „eigentümlich" (proprie) giebt S. Thomas in folgender Weise Aufschlufs.[2] „Wenn man sagt, das Etwas einem Andern eigentümlich zukommt, so kann man das in einem doppelten Sinne verstehen. Entweder wird durch das: „eigentümlich" alles Fremde von der Natur des Subjektes ausgeschlossen. Man sagt z. B. vom Menschen, dafs ihm das „risibile" eigentümlich zukomme, weil kein anderes Wesen das risibile hat als wie dasjenige, was eine menschliche Natur besitzt. In dieser Art hat Gott das Sein nicht eigentümlich, denn auch die Kreaturen besitzen das Sein. Oder durch dieses „eigentümlich" wird alles Fremde von der Natur des Prädikates ausgeschlossen, wie wenn man z. B. sagt, dafs dieses eigentlich Gold sei, weil kein anderes Metall ihm beigemischt ist. Auf diese Weise ist Gott das Sein „eigentümlich", weil das göttliche Sein mit keinem Mangel (privatio), mit keiner Potentialität vermischt ist wie

[1] 1. dist. 8. q. 1. a. 1. c. ratio 3a. [2] l. c. ad 1um.

das Sein der Kreatur.“ Das Sein ist also eine Vollkommenheit, ist in sich das Allervollkommenste. Es ist das, was allen Dingen die letzte Vollendung gibt. „Das Sein, der Akt, schreibt P. Kleutgen,[1] „bezeichnet eigentlich nicht sowohl das Wirkliche als das, wodurch Etwas, das sein kann, wirklich ist oder wird, also was die Wirklichkeit (actualitas) verleiht. Und zwar ist dies nicht blofs wahr, wenn es in seiner ursprünglichen Bedeutung, für eine verändernde Thätigkeit nämlich, genommen wird, sondern auch, wenn es blofse Wirksamkeit, oder auch Fähigkeit oder Form bedeutet; jedoch darf man dann unter dem Wirklichkeit-Verleihen kein Erzeugen oder Hervorbringen verstehen: denn in diesem Falle ist der actus Ursache der Wirklichkeit nach Art der Form (causa formalis) und nicht nach Art einer wirkenden Kraft (causa efficiens), so wie z. B. das Leben die Ursache ist, weshalb der Lebendige lebt.“ Vervollständigen wir also die Definition des Seins, der Existenz, so werden wir sagen müssen, die Existenz sei dasjenige, was, nach Art der Form, einem Ding, einem Wesen die letzte Vollendung, die letzte Vollkommenheit verleiht.[2]

Nach Feststellung der richtigen Begriffe wollen wir nun zum Argumente des hl. Thomas zurückkehren. Der englische Lehrer sagt: „Es gibt nur Ein subsistierendes Sein; dieses aber ist Gott: folglich sind Wesenheit und Existenz in allen andern Dingen real unterschieden.“ Und wie das? Dasjenige nennen wir ein subsistierendes Sein, was keinem andern Subjekte mitteilbar ist (incommunicabile), gleichwie eine subsistierende Wesenheit diejenige genannt wird, die nicht fernerhin einem Subjekte mitgeteilt werden kann. (Suppositum.) Gäbe es nun mehr als Ein subsistierendes Sein, Gott, der das subsistierende Sein ist, so wären zwei Auffassungen möglich. Entweder ist die Natur oder Wesenheit dieses Seins allen gemeinsam, wie die specifische oder generische Natur. In diesem Falle haben wir allerdings mehrere subsistierende Sein, weil alle an der

[1] Philos. der Vorz. 2. B. 2. Aufl. n. 579. Seite 53.
[2] cfr. unsern Artikel Seite 526.

Natur dieses Seins Anteil haben. Dafür haben wir aber auch den Pantheismus. Denn die generische und specifische Natur ist Eine. In der Gattung oder Art kommen ja alle überein. Dadurch unterscheiden sie sich nicht. Im subsistierenden Sein sind aber Wesenheit und Existenz real identisch. Sie kommen also auch im Sein überein und besitzen es gemeinschaftlich. Folglich ist jedes von ihnen Gott, denn Gott ist das subsistierende Sein. Diese Auffassung widerspricht übrigens dem Begriffe des subsistierenden Seins. Dies ist ja nicht mitteilbar, kann sich demnach nicht wie die gemeinsame Natur der Gattung oder Art verhalten. Oder es gibt darum mehrere subsistierende Sein, weil jedes für sich individuell ein subsistierendes Sein ist und mit dem andern weder die Wesenheit noch das Sein gemeinsam hat. In diesem Falle haben wir mehrere Götter. Das subsistierende Sein hat das Sein nicht von einem andern, sondern durch sich selber, sonst wäre Gott nicht das subsistierende Sein. Gott hat das Sein durch das konstitutive Princip seiner Wesenheit, nicht aber ein der Wesenheit irgendwie mitgeteiltes Sein, weil es in ihm subsistent ist. Darum sind Wesenheit und Sein real identisch, darum ist Gott das subsistierende Sein. Kein Geschöpf ist also, neben Gott, das subsistierende Sein, d. h. in keinem Geschöpfe sind Wesenheit und Existenz real identisch, denn Pantheismus oder Polytheismus wäre unter gegenteiligen Voraussetzungen die notwendige Folge. Was ein Ding durch sich, durch das konstitutive Princip hat, das besitzt es nicht durch ein Anderes, sondern durch sich selber. Die Wesenheit hat jedes Ding, welcher Art es sei, durch sich. Sind nun Wesenheit und Existenz real identisch, so ist ein Ding für und durch sich selber d. h. es ist ein subsistierendes Sein. Dann hat es aber ein nicht mitgeteiltes, weil nicht mitteilbares Sein. Darum führt es dann auch den Namen: Gott. Was P. Limb. sagt,[1] ,es sei kein Widerspruch, daſs ein geschaffenes Ding durch sich selber existiere (se ipsa) und folglich sein Sein (suum esse) genannt werde,

[1] l. c. Seite 46.



widerstreitet direkt dem Begriffe des Schöpfers. Geschaffensein heifst ein mitgeteiltes, heifst ein nicht in sich subsistierendes Sein haben.

Durch sich selber Existieren bedeutet ein nicht mitgeteiltes Sein haben, im Sein subsistieren. Und eine solche Sentenz soll keinen Widerspruch in sich schliefsen? In Gott subsistiert das Sein in sich selber, nicht in einem Subjekte, und darum ist es nicht mitteilbar, gleichwie das Suppositum nicht mitgeteilt werden kann. Im Geschöpfe subsistiert das Sein nicht in sich selber, sondern im Suppositum. Folglich ist das Sein dem Geschöpfe mitteilbar, weil es thatsächlich als dem Suppositum mitgeteilt erscheint. Mit Recht bemerkt daher P. Kleutgen:[1] „Gott ist, weil Er Gott ist, oder weil Er Er ist; Peter hingegen ist nicht, weil er Mensch, noch auch weil er Peter ist.“ Gott ist, weil die Wesenheit, das Abstrakte, und das Konkrete und das Sein real identisch sind.[2] In der Kreatur hingegen sind Wesenheit und Suppositum real unterschieden vom Sein. Darum ist das Geschöpf nicht das Sein, sondern es hat das Sein. Dies ist auch der Grund, warum es mehrere geben kann, die das Sein haben, während nur Ein Wesen das Sein ist.

Wir sehen also, dafs der englische Lehrer den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz der Geschöpfe in stringenter Weise darlegt. Ausgehend von der Thatsache, dafs Gott das subsistente Sein bildet, was der Doctor Angelicus früher, in den vorausgehenden Kapiteln des ersten Buches,[3] bewiesen hatte, folgert er jetzt ohne weiteres, Wesenheit und Existenz seien in den Geschöpfen real unterschieden, oder, wie der technische Ausdruck bei dem hl. Thomas lautet: „nihil aliud, praeter Deum, est suum esse.“ Die Vollkommenheit eines Dinges richtet sich nach dem Sein desselben. Der Mensch hätte aus seiner Weisheit keine Vervollkommnung, wäre er nicht durch sie weise etc. Gemäfs dem Grade im Sein, hat darum ein Ding auch den Grad der Vollkommenheit. Ein Ding wird

[1] l. c. n. 537. Seite 60. [2] 1. p. q. 3. a. 3 und 4.
[3] 1. contr. gent. cap. 22 und 42.



mehr oder weniger vollkommen genannt, je nachdem das Sein desselben auf einen speciellen gröfsern oder geringern Grad der Vollkommenheit eingeschränkt wird (contrahitur). Gibt es demnach ein Wesen, dem die ganze Fülle des Seins zukommt, so kann ihm nichts von der Vollkommenheit, die einem Wesen überhaupt zukommt, abgehen. Jenem Wesen nun, das sein eigenes Dasein ist, kommt das Sein seiner ganzen Fülle nach zu, wie z. B. eine separat existierende weifse Farbe (albedo) die ganze Fülle dieser Farbe besitzen müfste. Einem weifsen Gegenstande kann etwas von der Fülle der weifsen Farbe nur darum fehlen, weil das diese Farbe aufnehmende Subjekt unvollkommen ist (ex defectu recipientis albedinem). Dieser Gegenstand nimmt die Farbe nach seiner Art auf und vielleicht nicht gemäfs der ganzen Fülle dieser Farbe. Gleichwie nun ein Ding deshalb vollkommen ist, weil es existiert, ebenso hat es einen Defekt, insofern es einigermafsen nicht existiert. Gott aber hat in keiner Hinsicht ein Nichtsein, weil er das ganze Sein besitzt. Nach dem Grade des Seins steht ein Ding dem Nichtsein ferne. Gott ist daher ohne Mangel (defectu), allseitig vollkommen. Jene Dinge hingegen, die blofs existieren, sind unvollkommen, nicht etwa wegen der Unvollkommenheit des absoluten Seins selber, denn sie haben das Sein nicht gemäfs seiner ganzen Fülle (non habent esse secundum totum suum posse), sondern sie haben an demselben Anteil auf eine partikuläre unvollkommene Weise.[1]

32° IV. Argument des hl. Thomas: In den Kreaturen sind Wesenheit und Existenz real unterschieden, denn jedes Geschöpf hat neben dem Sein noch etwas Anderes, nämlich eine Wesenheit, die mit dem Sein verbunden ist.

[2]„Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his, quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, inquantum est unum subjectum habens esse, et id, quod est praeter esse. Sicut patet quod Sorti praeter suum

[1] cfr. 1. contr. Gent. cap. 28. ratio 1a.

[2] 2. contr. Gent cap. 52 ratio 1a.

esse substantiale inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali, — non enim est idem esse Sortem et esse album nisi per accidens — Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus, in quo possit ei uniri illud, quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum. Potest autem diversificari per aliquid, quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem, quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter Ipsum, potest esse suum esse. Oportetigitur in omni substantia, quae est praeter Ipsum, aliud esse ipsam substantiam, et aliud ejus esse.“

In ähnlicher Weise argumentiert der Doctor Angelicus anderswo.[1] Nachdem er daselbst nachgewiesen, dafs das Sein „ein Anderes“ (aliud) als die Wesenheit oder Quiddität, macht er alsbald von diesem allgemein giltigen Grundsatz eine Ausnahme: „nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse. Et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est quod fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus, vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse, et praeter hoc forma aliqua. Et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur, quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam, sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam. Et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse.“

[1] de ente et essentia cap. 5.

An dritter Stelle schreibt der englische Lehrer:[1] über die Einzigkeit Gottes:

„Duplex est modus, quo aliqua forma potest multiplicari. Unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species: alius per subjectum, sicut albedo. Omnis ergo forma, quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subjecto existens, impossibile est, quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subjecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cujus non est accipere differentias. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est, quod essentia divina sit nisi una tantum."

Wir sehen ab von weiterer Textangabe aus S. Thomas, mehrere andere Stellen werden uns noch im nächsten Artikel beschäftigen und dem gegenwärtigen Argumente neue Kraft verleihen. Verfolgen wir nun prüfend den Gang der Argumentation des Doctor Angelicus. „Dem subsistenten Sein wird nichts beigefügt (adjungitur.)"

Und warum dies? Weil es schon alle möglichen Vollkommenheiten in sich und durch sich selber hat. Dieses subsistente Sein ist zunächst das Sein. Das Sein aber ist das Allervollkommenste, wie wir früher von S. Thomas gehört haben. Was immer man also zu diesem hinzufügen wollte, es könnte nur ein neues Sein, eine neue Vollkommenheit sein. Allein das Sein ist nach S. Thomas die letzte Vollkommenheit (ultima actualitas und das perfectissimum). Wie soll also diesem noch Etwas beigefügt werden? Zudem müfste dieses Sein zu dem, was man hinzufügt, im Verhältnisse der Potenz stehen, um das Beigefügte aufnehmen zu können. Das Sein jedoch, lehrt der Doctor Angelicus, verhält sich nicht wie das Aufnehmende zu dem Aufgenommenen, sondern umgekehrt, wie das Aufgenommene zu dem Aufnehmenden. Das Sein ist nicht Potenz, sondern Akt. Und es ist noch dazu der letzte Akt, kann folglich unmöglich im Verhältnisse der Potenz zu einem fernern höhern Akte stehen.

[1] Opusc. 2. od. Compend. Theol. ad fr. Reginald. cap. 15.



Überdies ist dieses Sein ein subsistentes, ein für sich vollkommen abgeschlossenes, jedem andern nicht mitteilbares. Es kann sich demnach weder mit einem andern Wesen verbinden, noch kann ein anderes mit ihm irgend eine Verbindung eingehen. Dieses Sein ist subsistent für und durch sich, es ist darum „esse tantum“ oder lauteres Sein ohne irgend eine Beimischung. Dem subsistenten Sein ist also nichts Anderes beigefügt.

Der hl. Thomas schliefst hier a minori ad majus. Der oben ausgesprochene Grundsatz, bemerkt der englische Lehrer, hat seine Geltung nicht nur bezüglich des subsistenten Seins, sondern überhaupt, selbst in Bezug auf jene Dinge, deren Sein nicht subsistiert. Was immer in einem existenten Wesen neben dem Sein sich findet, das ist zwar mit dem existenten Dinge geeint (unitum), aber nur per accidens eins mit dem Sein desselben. Insofern nämlich ist es eins mit dem Sein, als ein und dasselbe Subjekt zugleich das Sein und auch dasjenige besitzt, was neben dem Sein vorhanden ist. Mit andern Worten: jedes nicht subsistente Sein, d. h. jedes Geschöpf hat Wesenheit und Existenz geeint in sich, aber nicht als ein und dasselbe, nicht als in sich real identisch. Sagt man nichtsdestoweniger, Wesenheit und Existenz seien in ihm real identisch, so ist es nur richtig im Sinne des „per accidens,“ insofern ein und dasselbe Subjekt zugleich die Wesenheit und das Dasein hat.[1] In klarer bestimmter Weise erklärt aber der heilige Thomas, im Geschöpfe seien Wesenheit und Existenz zwar materiell identisch, d. h. ratione subjecti, nicht aber formell oder in sich selber. Das Subjekt, die Wesenheit, ist nicht real das Dasein oder die Existenz. Letztere ist vielmehr in der Wesenheit, als ihrem Subjekte, und ist daher real von ihr unterschieden.

„Befindet sich also das Sein nicht in einer Substanz, so gibt es keinen Modus, durch welchen Etwas, was aufser oder neben dem Sein ist, mit diesem letztern geeint werden könnte.“

[1] es ist mit einem Worte materiell, nicht aber formell mit dem andern identisch.



Dieser Satz des Doctor Angelicus ist von selber klar. Das Sein kann nichts aufnehmen. Auf diese Art kann sich also nichts mit dem Sein verbinden, kann dem Sein nichts beigefügt werden. Den Grund davon haben wir soeben betrachtet. Das Sein ist der Akt, bildet den letzten Akt jedes Andern, ist aber selber niemals in der Lage, in der Potenz Irgendetwas aufzunehmen. Ein Anderes kann sich niemals mit dem Sein, wohl aber dieses mit einem Andern verbinden. Allein dazu ist notwendig, dafs das Sein nicht subsistent, in und durch sich selber, dafs es nicht seine eigene Wesenheit sei. Sobald das Sein als subsistent angenommen wird, ist es keinem andern mitteilbar (incommunicabilis). Da es, wie S. Thomas bemerkt, nur zwei Arten gibt, auf welche ein Ding mit einem andern verbunden, einem andern beigefügt werden kann, indem das eine entweder das andere aufnimmt, oder vom andern aufgenommen wird, so leuchtet von selber ein, dafs dem subsistenten Sein nichts beigefügt werden könne. Beide Arten sind vom subsistenten Sein ausgeschlossen. Mit Recht sagt darum S. Thomas: si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus, in quo possit ei uniri illud, quod est praeter esse. Bei dem subsistenten Sein aber ist das Sein nicht in der Substanz, sondern es ist selber die Substanz, ist real mit ihr identisch. Nun wissen wir, dafs Gott das subsistente Sein ist. Folglich gibt es entweder mehrere Götter, oder kein anderes Wesen, als Gott ist ein subsistentes Sein, d. h. in keinem andern Wesen sind Wesenheit und Sein real identisch.

Ferner lehrt S. Thomas: „Das Sein, als solches, insofern es Sein ist, hat keinen Unterschied; es kann sich aber unterscheiden durch Etwas, was aufserhalb des Seins liegt.“

Und in der That verhält es sich so. Denn was bedeutet Sein? Eine Vollkommenheit, das Allervollkommenste, sagt uns der englische Lehrer. Wie soll sich nun das Vollkommenste als solches, insofern es das Vollkommenste ist, unterscheiden? Man erinnere sich, was der Doctor Angelicus an der von uns früher angegebenen Stelle: „ob das Sein Gott eigentümlich zukomme,“ diesbezüglich antwortet. Der Heilige bemerkt daselbst,

wie wir gehört haben, folgendes. „Will man durch das Wort: „eigentümlich“ alles Fremde von der Natur des Subjektes ausschliefsen, wie z. B. wenn man sagt, das „risibile“ sei dem Menschen eigentümlich, so ist das Sein Gott nicht eigentümlich, denn auch die Kreaturen haben das Sein.“ Hier haben wir die gewünschte Bestätigung des Satzes: „das Sein, als solches, sei nicht unterschieden.“ Will man durch das Wort „eigentümlich“ alles Fremde von der Natur des Prädikates ausschliefsen wie z. B. wenn man sagt, das sei eigentümlich Gold, weil kein anderes Metall beigemischt sich findet, so ist das Sein Gott „eigentümlich“, weil das göttliche Sein nicht mit einer Privation, einem Mangel oder einer Potentialität vermischt ist wie das Sein der Kreatur. Hier ist die Unterschrift des hl. Thomas für den zweiten Teil des Satzes: „das Sein könne sich unterscheiden durch Etwas, was aufserhalb des Seins liegt“. Welches Sein hat S. Thomas im Auge? Das mögliche? Offenbar nicht. Oder die mögliche Wesenheit? Keineswegs. Denn der Doctor Angelicus erklärt, das Sein, als solches, gehöre nicht Gott eigentümlich oder ausschliefslich an. Gott ist, aber auch die Kreaturen existieren. Hier findet ein Unterschied nicht statt. Die Verschiedenheit kann also nur in der Art und Weise begründet sein, wie Gott und die Kreatur das Sein besitzen. In Gott ist es ohne Beimischung einer Potentialität, ohne Privation, ohne Defekte. In Gott findet sich nichts, was aufserhalb des Seins wäre. Die Kreatur hingegen hat ein mit Potentialität vermischtes, mit einer Privation, einem Mangel verbundenes Sein. In den Geschöpfen findet sich etwas, aufserhalb des Seins Liegendes: die Wesenheit. Weil in Gott das Sein unvermischt, also rein und lauter ist, deshalb heifst Gott actus purus. Die Kreatur aber ist nicht actus purus, denn neben dem Akt, dem Sein, steht die Potenz, nämlich die Wesenheit. Infolge dessen hat das Geschöpf einen Defekt, resp. eine Privation, indem das Sein nicht mehr als Vollkommenheit, oder als das Vollkommenste im absoluten Sinne in der Kreatur sich vorfindet. Das Sein des Geschöpfes ist durch die Wesenheit beschränkt, mit einer Unvollkommenheit gemischt.

P. Limb. kennt dieses Argument des hl. Thomas. Der Einwurf, den der Herr Autor sich selber macht, lautet:[1] Die Existenz, welche mit der Wesenheit real identisch ist, mufs als einzige anerkannt werden, diese Existenz nennen wir Gott.

Darauf antwortet P. Limb.: „Es gibt nur eine einzige realidentische Existenz im identischen und zugleich im formellen Sinne, nämlich Gott, das ist vollkommen richtig; allein dafs es eine realidentische Existenz blofs im identischen Sinne gebe, das bestreiten wir."

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

Von Dr. G. GRUPP.

5. Kants Grundprincip der Ethik.

Der Charakter des Kantschen Philosophierens läfst erwarten, dafs auch sein ethisches Princip 1. apriorisch ist — denn nur ein solches ist allgemein giltig — und 2. dafs es rein formell ist, da jeder empirische Inhalt seine allgemeine und notwendige Giltigkeit schmälern würde. Solchen Voraussetzungen würden nun ohne Zweifel „ethische Kategorieen" genügen, welche den logischen ähnlich nur reine Formen ohne jegliche materiale Andeutung wären. Leider fand nun Kant zu seiner Zeit keinen Ulrici,[2] der die Entdeckung ethischer Kategorieen gemacht hätte, er mufste daher selbst auf diese Entdeckung ausgehen. Dabei war er offenbar unglücklich und so mufste er da stehen bleiben, von wo er ausging bei der Forderung reiner allgemeingiltiger Form des Willens. So wurde der Wille in seiner reinen allgemeingiltigen und notwendigen Form selbst zur Kategorie und zum ethischen Princip. Diesem Princip fehlt nun freilich jeglicher Inhalt und es läfst sich nichts aus ihm ableiten, doch gelang es Kant, durch Erschleichung allmählich eine Reihe von Elementen einzuschmuggeln, welche im Grund aposteriorischer Herkunft waren.

[1] l. c. Seite 60. [2] Ulrici, Gott und der Mensch II, 144 ff.

1. Dem Postulat der Allgemeingiltigkeit unterschob K. die Rücksicht auf die Gesellschaft: die Form des Willens soll so sein, dafs sie allgemein gelten, d. h. dafs jeder sie an sich tragen kann, ohne dafs die Ordnung verletzt würde.

Allgemeingiltig soll die noch gesuchte Form des Willens nicht etwa deshalb nur sein, weil es nun einmal der Vernunft so gefällt oder wie Herbart das Problem verändert, weil die gewünschte Form dem Geschmacke entspreche, sondern aus dem ganz praktischen Grunde, damit jeder neben dem andern bestehen kann. Nun ist aber hauptsächlich deshalb Gefahr da, dafs wir nicht immer im Frieden bestehen können, weil wir nicht reine Geister sind. Es sind und bleiben also empirische Rücksichten, welche die Formel stützen und tragen. Freilich Kant verdeckt diese Thatsache, er spricht immer ganz kalt und vernunftstarr von der möglichen Allgemeinheit des Willens, der fähig sein soll, zur allgemeinen Maxime oder zum allgemeinen Gesetz zu werden.

2. Die reine Form des Willens soll notwendig sein. Damit stimmt der unbedingte Charakter des Sittengesetzes überein, der sich uns im Gewissen ankündigt. Die sittlichen Forderungen wollen absolut und unbedingt gelten und keine Rücksicht darf ihnen widersprechen. Worauf beruht nun aber diese Unbedingtheit? Auf dem Zwange bestimmter Zwecke oder dem Drucke der allgemeinen Meinung oder der Verpflichtung des Absoluten?

Es läge nahe, den Charakter der Unbedingtheit und der Notwendigkeit bei Kant in Zusammenhang mit der Ausdeutung des Postulates der Allgemeingiltigkeit zu bringen und ihn auf den Zwang der allgemeinen Meinung zurückzuführen, wie es vielen neuern Ethikern (z. B. auch Paulsen) gefällt. Indessen ist Kant ebensoweit davon entfernt, als von der theologischen Begründung.

Er greift hier zu der absurden Ausflucht, das unbedingte Gebot aus der Selbstbestimmung des hyperempirischen Charakters zu entwickeln. Die reine Vernunft oder wir selbst als Noumena haben uns darnach das Sittengesetz auferlegt, obwohl wir nichts davon wissen. Haben wir uns denn auch die Denkgesetze gegeben?

Die vorliegende treffliche Schrift Webster Cooks[1] über Kants und Butlers Moral ist eine Doktordissertation. Wenn alle amerikanischen Doktordissertationen wie diese sind, dann hat das bekannte Gerücht unrecht. Der Verfasser beherrscht seinen Stoff, und wenn ihm auch die Tiefe mangelt, so versteht er doch die Hauptpunkte deutlich hervortreten zu lassen und den Charakter der beiden fraglichen Systeme in richtigen

[1] The ethics of Butler and Kant.

Parallelen darzustellen. Freilich will es uns bedünken, als seien zwei unvergleichbare Erscheinungen hier zusammengestellt und da nun doch Beziehung und Gleichungspunkte gesucht werden sollen, liegt die Versuchung nahe, Disparates unter ein Joch zu zwingen. Obwohl nun Cook sich redlich bemüht, die Unterschiede beider Denker immer gegenwärtig zu halten, ist es ihm doch passiert, das Kantsche Princip der Achtung vor dem im kategorischen Imperativ gesetzgebenden hyperempirischen „Ich" mit dem Butlerschen Princip der Selbstliebe gleichzusetzen (p. 38).

Die Kantsche Moral ist der gerade Gegensatz gegen jeden Hedonismus, wie ihn auch Butler im Anschlufs an Shaftesbury vertritt. Wenn die Moral Shaftesburys Tugend und wahres Wohl (happiness), Selbstliebe und Menschenliebe (Egoismus und Altruismus) an einander zu ketten sucht, so will Kant im Gegenteil beides trennen, wie Cook richtig einsieht. Tugend soll von jeder Rücksicht auf Wohl und Nächstenliebe von der Eigenliebe frei sein. Allerdings kann Kant nicht vermeiden, dafs selbst bei ihm diese Rücksichten mittelbar wieder hereinkommen. Mit Recht tadelt Cook an Kant seine schroffe Abweisung jeglicher „Sinnlichkeit", jeder Neigung und jeden Mitgefühls. Ebenso enthält die Kritik Butlers, es fehle ihm die Erkenntnis der Vernunftnotwendigkeit der Moral, einen richtigen Gedanken. Allein die wahre Synthese zwischen dem Glückseligkeitsstreben, wie es Butler zu Grunde legt, und der Vernunftstrenge, der Absolutheit des Moralgebotes, wie Kant mit gewissem Recht sie forderte, hat Cook nicht gefunden. Dazu hätte ihn nur die Erkenntnis der wahrhaft christlichen und katholischen Philosophie der Vorzeit führen können.

Die nachkantische Philosophie*.

1. Fichte und Schelling.

Der Subjektivismus, welcher dem eigenen Denken objektive Geltung abspricht, ist viel älter als Kant, aber vor ihm trat er

---

* 1. Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme von K. Ch. F. Krause. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers. Herausgegeben v. Hohlfeld und Wünsche. Leipzig, Otto Schulze 1889.

2. Vorlesungen über das System der Philosophie von K. Ch. F. Krause. I. Band: Intuitiv-analytischer Hauptteil. Zweite aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage. II. Band: Synthetisch-deduktiver Hauptteil. Zweite aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage. Leipzig, Otto Schulze 1889.

3. Grundlage des Naturreiches von Krause. Aus dem Nachlasse des Verf. herausgegeben von Dr. Mollat. Leipzig, Schulze 1890.

mehr als eine trübe Stimmung oder krankhafte Skepsis auf und erst durch Kant erhielt er eine bestechende, kunstvolle und überraschende Begründung. Auch war die Art vollständig neu, wie trotzdem noch ein Rest der objektiven Welt übrig gelassen wurde. Freilich wenn wir diesen Rest genauer ansehen, ist er für uns völlig wertlos.

Was uns die Sinne und Empfindung bieten, Farbe, Töne, Gerüche, die Schwere und Härte, hatte man schon früher als subjektiv erkannt, aber man glaubte immer noch in den sogenannten Eigenschaften, in der Quantität, Bewegung, Zahl und Lage die Wirklichkeit und das Wesen der Dinge erfassen zu können. Da kam nun Kant und entzog auch dieser Annahme den Boden. Alle Kategorieen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität sind nach ihm mitsamt den Anschauungsformen, Zeit und Raum apriorische Geistesformen, von denen wir zum mindesten nicht wissen, ob sie in Wirklichkeit eine Geltung beanspruchen können. So wenig als die Denkformen haben die den Denkgesetzen entsprungenen Ideen einer substanziellen Seele oder Gottes die Vermutung für sich, dafs ihnen in der Wirklichkeit etwas entspricht. Diese Ideen besagen nur so viel, dafs das Denken infolge der es bestimmenden Denkformen, dafs der im Geiste waltende auf Substanzen und Ursachen hindrängende Trieb vermittelst der Phantasie das Schema einer Seele und Gottes entwirft, aber über die subjektive Sphäre leitet er nicht hinaus.

Trotz allem bewahrte nun doch Kant ein unerkennbares Ding an sich; die realistische Ader in ihm war zu stark, um alles preiszugeben. Anders war dies bei seinen Nachfolgern; diese hielt kein Bedenken mehr zurück, sie liefsen das unbekannte Ding an sich fallen und hatten auf ihrem Standpunkt vollständig recht. Was nützt ein Ding, von dem ich nichts weifs, das streng genommen gar nicht erschlossen werden kann, da alle kausale Folgerung fehl gehen mufs und das nur der Inkonsequenz des Systems sein Dasein verdankt? Die Welt ist nach dieser Annahme nur Bewufstseinsthatsache, eine allgemeine Vorstellung, nichts weiter; was da ist, das ist allein die Geisteswelt

4. Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik beleuchtet vom konkretsinnlichen Standpunkte v. Eug. Heinr. Schmitt; herausgeg. von der Philosophischen Gesellschaft (Ad. Lasson) in Berlin. Halle, Pfeffer 1889.

5. Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker von Otto Flügel. Zweite Auflage. Langensalza, Beyer 1889.

6. Die Herbart-Zillerschen Grundsätze in ihrer Anwendung auf den Religionsunterricht von Dr. Herm. Berger. Altenburg, Dietz 1888.

7. Über den innern Zusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systems, v. D. Hancke. Bunzlau, Fernbach 1888.

8. Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodicee von Dr. Gustav Küfsner. Halle, Pfeffer 1888.

mit ihren Anschauungen und Ideen. Innerhalb des so begrenzten Gebietes der ausschliefslichen Geisteswelt vermochte man frei der Anleitung und Anweisung der subjektiven Denkformen und Ideen zu folgen. Auf diesem Gebiete war man souverän und jetzt erhielten auch die Denkformen und Ideen, denen man unter Voraussetzung einer wirklichen Welt auf Kantschem Boden mit Recht Mifstrauen entgegensetzte, wieder eine realere Bedeutung. Auf dem rein geistigen Gebiet, war man zu schliefsen berechtigt, müssen diese Formen und Ideen ihre Geltung behalten, wenn man sie auch auf dem Gebiete der Dinge preisgab. In dieser Voraussetzung begann man zu konstruieren, zu bauen und schaffen, dafs es eine Freude war.

In die Stimmung, welche die spätere Philosophie dem Kantschen System entgegenbrachte, eröffnet das vorliegende Werk von Krause „zur Geschichte der neuen philosophischen Systeme“ einen interessanten Einblick.

Es wird hier als ein Mangel der Kantschen Philosophie bezeichnet, dafs sie 1. die Kategorieen auf guten Glauben von der herrschenden Logik herübernahm, ohne ihre Richtigkeit und Vollständigkeit zu prüfen oder miteinander in Verbindung zu bringen und von einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten. 2. Der vorsichtige Gebrauch, den Kant von der Einbildungskraft bei Entwerfung der von den abstrakten Kategorieen zur vollen Wirklichkeit überleitenden Schemen macht, genügt Krause nicht, „da doch Einbildungskraft das volle Analogon dessen ist, als was die Natur alles hervorbringt, das uns erscheint (sic). Gerade dies gibt den Hauptschlüssel zur Lösung des Kantschen Problems, weil der Geist in seiner Art als Dichter alles nachdichten kann, was die Natur auf ihrem Gebiete als Urdichter dichtet. Die schematisierende Phantasie schematisiert aber nicht nur Formen, sondern auch die Materie (den Gehalt) der Empfindungen.“

3. Krause gibt zu, Kant habe richtig eingesehen, dafs das Bewufstsein: ich denke, überall vorkommt, aber er sei nicht vorgedrungen „zur Grundschauung: Ich als ganzes, selbes Wesen, welche unabhängig, vor und über allem: ich denke, ich fühle, ich will u. s. w. ist und besteht, auch da ist, wenn wir nicht daran denken.“ Das Ich sei „ein unmittelbares, unmittelbar gewisses Erkennen a priori.“ Endlich tadelt er, dafs er den Gottesgedanken nur als Verstandesbegriff fasse und andernteils frage, ob ihm draufsen, aufserhalb der Geisteswelt etwas entspreche.

Anstatt die Ideen der persönlichen Ichheit und Gottes als eingebildete Schemen der Verstandesbegriffe (Kausalität, Substanzialität) anzusehen, sollte man nach Krause umgekehrt von diesen höchsten Ideen ausgehen und die Kategorieen oder Verstandesbegriffe daraus ableiten, oder wie er sagt, letztere „als Schemata der Vernunftideen“

betrachten. (S. 197.) Man müsse, meint er, von einem durchaus gewissen, einheitlichen Princip ausgehen und daraus alles andere ableiten, wie denn auch sein positives System im ersten Teil auf die Idee des Ich, im zweiten auf die Gottes sich aufbaut.

Unmittelbar nach Kant hat Fichte in genialster, im Grunde aber willkürlichster Weise, das Ich, d. h. die im Individuum sich offenbarende Allgemeinvernunft zum Princip einer durchgreifenden Deduktion gemacht.

a) Zunächst werden die Kategorieen entwickelt. Ich = Ich gesetzt, gibt die erste Kategorie der Identität. Das Ich, verneint oder aufgehoben, gibt das Nichtich. Aus dem Satze: Ich ist nicht = nicht ich, folgt die Kategorie des Widerspruches. Da wir nun sowohl das Ich als Nichtich denken — unvermerkt schleicht sich an Stelle des rein negativen Nichtich ein realer Gehalt ein — so entsteht das Bedürfnis, beides miteinander zu vereinbaren. Die Grenze des Ich und Nichtich ist verschiebbar und beide Kreise sind teilbar, immer aber wird die Grenze des einen durch das andere bestimmt. Auf diese Art ergibt sich die Kategorie der Limitation und Wechselwirkung. Es ist dasselbe Ich, welches sowohl im Gebiete des Ich Realität, als im Gebiete des Nichtich Negation setzt. Das Ich bestimmt sich selbst, ist teils aktiv — Ursache, Kausalität — teils passiv. Befafst man die gesamte, Realität erzeugende Thätigkeit des Ich in diesem, so entsteht die Kategorie der Substanzialität.

b) Wie die Denkformen geht die Erfahrung samt ihrem Inhalt aus der schöpferischen Thätigkeit des Ich hervor. Gegenüber seinen Nachfolgern Schelling und Hegel ist nun aber Fichte in der Deduktion der Erscheinungswelt aus der Vernunft etwas zagbaft und schüchtern, daher sich selbst vielfach widersprechend. Obwohl überzeugt von der Subjektivität der Erscheinungswelt versucht er jedoch nicht, die gesamte stoffliche Welt, wie sie uns in den Empfindungen zugänglich ist, in ein reines Vernunftprodukt umzusetzen, wie Hegel; er sieht wohl, dafs diese Welt vielfach irrationell ist und starr den Versuchen widerstrebt, sie logisch zu entwickeln. Umgekehrt geht er sogar soweit, das Nichtich als Bedingung zu bezeichnen, an welchem das Bewufstsein erwacht. Andererseits kann er aber auch keine wahre Objektivität anerkennen. Denn in seinem atheistischen Sinne hätte das so viel bedeutet, als die materielle, objektive Welt zur Quelle des Geisteslebens zu machen, wie dies der Materialismus thut. Entweder, so mufste er sich sagen, stammt die Materie aus dem Geiste, oder der Geist aus der Materie. Er entscheidet sich hier nun wohl für die erste Alter-

native, versucht aber in der That keine Ableitung der Materie aus der Vernunft, wie z. B. Schelling. Die stoffliche Welt ist ihm etwas der Vernunft Entgegengesetztes, Widersprechendes, eine Schranke des souveränen Ich, ein Nichtseinsollendes, ein *μὴ ὄν*. Die Vernunft soll aber das Nichtseinsollende überwinden, dies ist ihre Pflicht, und darum ist das Sinnliche da — Fichte erklärt daher die materielle Welt als das versinnlichte Material der Pflicht. Es wäre eine geistreiche Auskunft, wenn sie nicht das Siegel der Verlegenheit an sich trüge, zu verlangen, dafs das, was nicht völlig vernünftig ist und erscheint, vernunftgemäfs gestaltet, das, was nicht als Vernunftprodukt nachweisbar ist, zu solchem umgebildet werden soll. Hegel erklärt hier kurzweg: alles was ist, ist vernünftig — bis dahin war ja nicht blofs alles als vernunftgemäfs erkannt, sondern eben damit auch dazu gestaltet!?

Fichte war von einem gewaltigen sittlichen Pathos erfüllt, seinem sittlichen Standpunkte mufste sich die Wirklichkeit fügen. Thätigkeit, lebendiges Schaffen und Arbeiten hielt er nun für eine Grundpflicht, und so löste sich in ihm auch das gesamte Geistesleben in einen endlosen Thatenstrom, ein unausgesetztes Arbeiten auf; so lange soll dieses Schaffen dauern, bis alles sinnliche dem Nichtich Angehörende überwunden und in Geist umgesetzt ist. Dann wäre das Ende, die volle Freiheit erreicht. Auch in dieser Richtung steht Fichte über Hegel, er eröffnete der Arbeit doch einen weiten Spielraum, ein freies Feld und feuerte zur Thätigkeit an. Das Hegelsche System mufste da, wo es voll angenommen wurde, einen lähmenden Quietismus erzeugen, nach ihm war ja alles schon gethan, wenn nur alles erkannt war. — Durch seine Ausdrucksweise verschuldete Fichte das häufige Mifsverständnis, als ob er das individuelle empirische Ich zum Schöpfer der Welt erklären würde, während er nach seiner eigenen Aussage das hyperempirische allgemeine Ich, die allgemeine Vernunft meinte. Freilich seine Ausdrucksweise ist schillernd und der letzte Sinn nicht klar zu erkennen, daher der Spott nicht so unverdient, womit z. B. Goethe diesen Solipsismus brandmarkte. Schelling, der Nachfolger Fichtes, hat viel entschiedener und ausdrücklicher das absolute Ich zum Ausgangspunkt gewählt und ganz unzweifelhaft ist dies auch bei Hegel der Fall.

Es ist nicht zu leugnen, dafs der Idealismus im Schelling-Hegelschen Sinne viel Bestechendes hat. Man versteht häufig in positiven Kreisen unter Pantheismus nur jene Anschauung, welche die Natur und Gott identificiert, und man hat diesem gegenüber leichtes Spiel. Viel

gefährlicher als der materialistische ist der idealistische Pantheismus, der viel zu sehr unterschätzt wird. An diesem verfehlen die gewöhnlichen Beweisgründe gegen den Pantheismus überhaupt ihre Wirkung. Von diesem gilt es nur höchstens in beschränktem Grade, dafs er die Materie vergöttliche und das Idealste und Höchste unter den Stoff beuge. Nach der idealistischen Auffassung ist die gesamte Welt nur ein Erzeugnis, nicht zwar der individuellen, aber der allgemeinen Vernunft, des Bewufstseins überhaupt, des hyperempirischen Ich, des Weltgeistes, oder wie man dieses Surrogat Gottes nennen will. Diese Anschauung ist allerdings nicht so neu als sie aussieht, wenn die erkenntnis-theoretische Begründung derselben auch erst der Neuzeit angehört. Schon auf aristotelischem Standpunkte haben Alexander von Aphrodisias, Averroes u. a. die höhere Vernunft (νοῦς ποιητικός) der Einzelmenschen zu einem Gesamtbegriff verbunden und sie mit Gott in Verbindung oder an dessen Stelle gesetzt, die Neuplatoniker aber erklärten die Vernunft als den Ort der Ideen und von da war der Schritt nicht mehr weit dazu, sie auch zum Orte oder Raume für alle Dinge zu erheben. Diese Anschauung ist zwar durchaus künstlich und widerspruchsvoll, aber nicht undenkbar. Wenn nach einer, namentlich früher viel verbreiteten Ansicht, die Seele sich ihren Körper selbst baut, warum sollte denn nicht auch die allgemeine Vernunft etwas Ähnliches vermögen, zumal wenn sie mit Gott verbunden oder gleichgesetzt wird, wie dies z. B. bei Malebranche oder Berkeley der Fall ist? In einem wie im andern Falle bleibt die Sache allerdings mysteriös, wir wissen nichts davon, aber es gibt bekanntlich viele Dinge und Ereignisse in und an uns, von denen wir wissen könnten und doch nichts wissen, z. B. von manchen habituellen Zuständen der Seele.

Indessen ist der idealistische Vernunftpantheismus eines Fichte oder Hegel erheblich verschieden von dem ältern im Neuplatonismus begründeten realistischen Vernunftpantheismus. Dieser ist immerhin noch dualistisch, jener monistisch, aber gerade deshalb bezaubert er viel leichter zugängliche Gemüter, denn nichts übt einen gröfseren Reiz als eine durchgängig geschlossene Einheit der Weltanschauung. Dazu kommt heute noch der wichtige Umstand, dafs der idealistische Monismus im darwinistischen Materialismus einen mächtigen Bundesgenossen findet. Alle Erscheinungen sind subjektiv, aber innerhalb der Erscheinungen gelten die mechanischen und entwicklungs-theoretischen Gesetze der Naturwissenschaft — dies ist die Formel, mit der die christliche Anschauung aus dem Felde geräumt werden soll.

Um des Zusammenhangs willen seien hier einige Worte über Schelling angeführt. Schelling war ein positiverer Kopf als Fichte, immer bereit zu lernen und im Sinne fortschreitender Erkenntnis sein System zu berichtigen. Das leere Deducieren,

die dürre anschauungsleere Spekulation, das abgedroschene Vernunftsprincip des 18. Jahrhunderts war ihm zu wenig, er suchte über der Vernunft, die bei Kant und ähnlich bei Jakobi die höchste Region des Geistes repräsentierte, eine höhere Quelle der Erkenntnis, nämlich die Erfahrung. Schon in seiner noch ganz spekulativen Naturphilosophie hat er die Ergebnisse der exakten Naturerforschung stets unter dem deduktiven Gesichtswinkel, aber immerhin nicht so willkürlich wie Hegel, berücksichtigt. Die empirische Richtung wuchs noch, seitdem man an Hegel erlebt hatte, wohin die reine Spekulation führe. Die Hegelsche Philosophie erschien ihm als eine negative, da sie an Stelle des Wirklichen und Lebendigen den logischen Begriff gesetzt habe. Aus der Erfahrung suchte nun Schelling diese nun auch von ihm früher vertretene Richtung durch eine positive zu ergänzen und dehnte das Gebiet der Erfahrung auf die Geschichte und Offenbarung aus. In der Periode seiner positiven Philosophie hat Schelling auch auf katholische Gelehrte anregend gewirkt, so auf Baader und Görres.

2. *Hegel.*

Was bisher kein Philosoph versucht hatte, die Selbstentwicklung oder Selbsterschaffung der Welt aus Nichts darzustellen, das hat Hegel unternommen, ein von Anfang an verfehltes Unternehmen, wie Spencer nach einer unten zu besprechenden Schrift ganz richtig nachweist.[1]

Wir können niemals begreifen, sagt Spencer, „wie eine potentielle Existenz durch irgend welche innere Notwendigkeit in aktuelle Existenz überginge.“ Das zu Grund gelegte Nichts müfste mehr sein als eine blofse Negation, schon ein bestimmtes Etwas, was es wirklich bei Hegel ist und auch dann noch wäre eine rein immanente Entwicklung undenkbar.

Hegel fand hier jedoch bei Kant und Fichte eine Formel, die aus der Verlegenheit half, es war die dialektische Entwicklung der Gegensätze. Auf diese Weise gewann er transscendente, über das einfache Sosein hinausführende Glieder.

Wenn er das Nichts dem reinen Sein gleichstellte, so war dies nur scheinbar; nach seiner eignen Darstellung ist das reine Sein eine Antithesis des Nichts und das Werden die Synthesis. So war allerdings der archimedische Punkt gefunden,

[1] Spicker, Gideon, Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft.

aber nur durch Erschleichung. Wenn auch ein leeres, war doch ein Sein postuliert, das festen Grund und Boden gab.

In raschem Fortgang bestimmt sich dieses Sein zu einem Dasein, einer Qualität, einem Fürsichsein, dem eine negative Beziehung zu einem anderen anklebt. Der Begriff des Vielen taucht auf und wir gewinnen die Kategorie der Quantität. Insich scheinend oder sich reflektierend wird das Sein zum Wesen, nach aufsen scheinend zur Erscheinung. Die Substanz als Ursache wechselnder Affektionen der Dinge erzeugt den Gedanken der Kausalität. Das Allgemeine der Dinge für sich gesetzt ist der Begriff, umgekehrt ist die Natur der zur realen Besonderung herausgetretene Begriff. Der Gegensatz ist hier rein dialektisch. Aus der Zerstreuung der Natur sammelt sich der Geist im Bewufstsein und wird subjektiver Geist, objektiviert sich aber wieder im Staate und gelangt in der Religion zum Bewufstsein seiner Göttlichkeit und wird absoluter Geist.

Die Abhandlung von Schmitt über Hegel verspricht uns in das Geheimnis seiner Dialektik einzuführen und es vom konkret-sinnlichen Standpunkt aus zu beleuchten; ich mufs aber gestehen, dafs ich dieses Versprechen nicht gelöst fand. Die Darstellung ist so anschauungsarm, wie bei Hegel, es ist ein Spiel mit Begriffen, bei denen man wohl etwas, aber meistens so Unbestimmtes und Zerflossenes denken kann, dafs einem der eigentliche Gehalt aus den Händen entschlüpft. Die Verbindung der Dialektik mit materialistischen Grundgedanken wäre neu, wenn sie nicht schon von Feuerbach, Ruge, Bauer u. a. in gründlicherer Form unternommen worden wäre.

3. *Krause.*

In dem oben angezeigten Abrifs der Geschichte der neueren Philosophie von Krause lernen wir weniger die betreffenden Systeme, als vielmehr die Ansicht Krauses darüber kennen. Die Darstellung ist aphoristisch und vielfach lückenhaft, beständige Zwischenkritik mischt sich in die objektive Wiedergabe der Ansichten anderer und verdirbt dadurch einen unbefangenen Eindruck. Dagegen ist das Buch wertvoll als eine Quelle zur Kenntnis der Krauseschen Philosophie; sowohl die Punkte, wo dieser von Vorgängern abhängig war oder mit ihnen übereinstimmte, als die, in denen er widersprach, treten hervor.

Die „Vorlesungen über das System der Philosophie“ kündigen sich auf dem Titelblatt als eine neue Bearbeitung von Hohlfeld und Wünsche an; doch gilt dies nur von dem zweiten Bande. Auf dem ersten schon 1868 von Leonhardi herausgegebenen Bande ist nur das Titelblatt verändert, er ist nicht einmal Neudruck, während allerdings der zweite Band sowohl inhaltlich als typisch neu ist.

Die beiden Bände haben verschiedenen Wert, der zweite bleibt trotz allem ungeniefsbar und unverständlich, während der erstere ansprechender gehalten ist. Freilich auch hier herrscht jene oft quälerisch räsonnierende Methode der nachkantischen Zeit, bei der wir uns nach einem Cartesius oder Malebranche sehnen. Immerhin unterscheidet sich Krause vorteilhaft von Hegel und seinen Anhängern, z. B. auch Ulrici in seiner frühern Periode. Man kann wenigstens den Ausführungen folgen und hat selten hohle Begriffe in der Hand.

1. Krause beginnt mit einer Analyse des Ichbewufstseins. Die Grundanschauung: Ich ist weder ein Begriff, noch ein Urteil, noch ein Schlufs, sondern eine Selbstschauung von unmittelbarer Gewifsheit, sie ist durch kein Zwischenglied vermittelt, durch keine Abstraktion gebildet und nicht anderswoher abgeleitet. Wie dieser Anfang erinnert auch das Folgende an Fichte; hier werden die Kategorieen, Wesen, Selbstwesen, Eigenschaft, Ganzes und Teile, auf das Ich angewandt, aber nicht, wie bei jenen, abgeleitet — und insofern hat K. recht, wenn er seine Auffassung von der Fichtes unterscheidet.

In einem Stücke geht er noch über diesen hinaus; wenn nach diesem das Ichbewufstsein an dem Gegensatz eines äufsern Objektes erwacht, behauptet K., um ein äufseres Objekt als Äufseres zu schauen, müsse man sich schon selbst als Inneres geschaut haben — mit dieser Behauptung wäre wohl auch Fichte einverstanden gewesen, seine Äufserung hatte einen ganz anderen Sinn als K. unterschiebt. Ebenso meint Fichte, wie schon der Ausdruck zeigt, etwas Verschiedenes, wenn er sagt, dafs das Selbstbewufstsein infolge der zur Selbständigkeit anregenden Einwirkung anderer erwache, Krause aber aus der Kenntnis des Verhältnisses des eignen Geistes zum Leibe die Auslegung anderer Körpererscheinung folgen läfst und dies gegen Fichte ins Feld führt.

2. Die eigentliche Analyse des Ichbewufstseins ergibt ein Wissen um den Leib und den Geist. Dasselbe Ich bezieht sich auf Geist und Leib, doch steht ihm der Geist näher und der Leib hat etwas Fremdartiges. Er gehört dem Naturzusammenhang an und dieser Thatsache sind wir auch sogleich bewufst. Die Körperwelt vermittelt unsere Beziehung zu andern Geistern, diese stehen nicht unmittelbar in Verbindung, auch verweist K. nicht, wie Überweg in seiner Geschichte der Philosophie darstellt, den individuellen Geist gleich dem Leib in einen allgemeineren Zusammenhang (das Geisterreich), vielmehr stellt er es als eine Möglichkeit einer andern Weltordnung hin, dafs wir wechselseits in die Phantasiewelt der einzelnen hineinsehen und hineinwirken könnten (S. 117).

Es wäre „ein vollkommener Zustand, wenn wir unmittelbar in die Natur hineinschauen, wenn wir unsern ganzen Leib durchschauen könnten, wenn wir unmittelbar miteinander als Geist umzugehen vermöchten." Erst in einem andern Zusammenhang verknüpft K. mit dem Denken des eigenen Geistes das Bewufstsein einer unendlichen Geisterwelt, welche die Vernunft verbindet (S. 198).

Auf die schöpferische Kraft der Phantasie legt K. grofsen Wert, sie versinnlicht (schematisiert) abstrakte Begriffe (die Kategorieen), wie Ursache und Wirkung, sie entwirft die Zeit und den Raum, in den wir die Dinge hineinstellen; denn Zeit und Raum, bemerkt Krause im Sinne Kants, gibt es in der äufsern Welt so nicht, wie sie unser Geist anschaut. Endlich schafft die Phantasie Bilder und Gestalten, die den äufsern Anschauungen oder Naturgestalten ähnlich sind, wir dürfen daraus vermuten, dafs hinter der Natur eine ähnliche schöpferische Kraft steht, wie hinter den seelischen Bildern die Phantasie.

3. Eine weitere Analyse des Bewufstseins ergibt eine stete Veränderung des seelischen Lebens bei gleichbleibendem Grunde. Das Ich verhält sich zu den seelischen Vorgängen wie das Ganze zu seinen Teilen; ohne weitern Beweis wird als gleichbedeutender Ausdruck gesetzt, das Ich sei der Grund aller Veränderung. Wir müssen daraus folgern, dafs die Seele nicht nur Vorstellungen, sondern auch alles Wollen frei erzeugt, wenn auch die folgenden Ausführungen zum Teil widerstreiten. K. steht hier ganz unter dem Einflusse Fichtes.

a) Das Ich als gleichbleibender Grund aller Veränderung ist selbst zeitlos und ewig, es ist der „nichtzeitliche Grund der Möglichkeit seiner ganzen Zeitreihe nach allen ihren Gliedern." Es herrscht ein Trieb in mir, dieses unzeitliche Ich, das tiefere Wesen in der Zeit darzustellen, das Vermögen in Thätigkeit überzusetzen, daher erscheint das Wesentliche von mir als das Gesollte oder das Gute.

b) Die Welt erkennen wir vermittelst der Kategorieen und allgemeinen Begriffe; das Moment oder der Gedanke des Allgemeinen in diesen Begriffen, betont K. mit Recht gegenüber dem Sensualismus. — Hier beginnt eine Erörterung, die im vollständigen Widerspruch mit der früheren Aufstellung über die schöpferische Thätigkeit des Ich zu stehen scheint. Davon dafs wir überhaupt etwas über das Ich Hinausliegendes zu denken vermögen, meint Krause, liege der Grund aufserhalb des Ich. Alles das Ich transscendente oder transiente Wissen stamme selbst von einem transscendenten Grunde her. Zunächst

freilich gilt dies nur von den nichtsinnlichen Gedanken, zumal von dem Begriffe eines unendlichen vollkommenen Wesens, welches ganz wie bei Cartesius zum Princip eines ontologischen Gottesbeweises dient. Allein im Verlauf der weiteren Erörterung verflüchtigt sich der Gottesbegriff in den eines unbestimmten Allwesens, welches der unbedingte Grund alles endlichen das Ichbewufstsein überschreitenden Seins auch auf materiellem Boden ist. Man könne, heifst es hier, nicht nach dem Gesetz des Grundes auf Gott schliefsen, weil die Geltung dieses Gesetzes selbst von der Anerkennung eines unendlichen und unbedingten Wesens, eines unbedingten Grundes abhänge, welcher Grund des Grundes sei. Auf dem Standpunkt eines Cartesius, der noch einen lebendigen persönlichen Gott annahm, war eine solche Sicherstellung der Denkgesetze begreiflich, bei K. nehmen sich diese Ausführungen wunderlich und unglaublich aus.

Die bisherigen Untersuchungen werden als analytisch, subjektiv oder intuitiv charakterisiert, ein zweiter objektiver, deduktiv-synthetischer Teil soll das Gebäude vollends schliefsen. Aus der Schauung des Wesens Gottes werden die Kategorieen abgeleitet und das „Lebselbstinnesein“ Gottes entwickelt. Ob wirklich zwischen beiden Teilen der angegebene methodische Unterschied bestehe, erscheint durchaus zweifelhaft. In beiden Teilen werden zum Teil gleiche Fragen ähnlich behandelt und ein bestimmter Bewufstseinsinhalt analysiert. Auf diese Art kann man alles analysieren, man darf den Bewufstseinsinhalt nur grofs genug annehmen. Das Bewufstsein enthält alles, was ich weifs, alles was ich gelernt und erfahren habe. Diesen Inhalt als ursprünglichen Besitz zu behandeln und apriorisch etwas zu entwickeln, ist durchaus unwahr und täuscht darüber, dafs die Erfahrung den Stoff bot. Besonders stark ist diese Täuschung auf theologischem Boden. Was wüfsten diese Philosophen von Gott, wenn die Offenbarung nicht gewesen wäre? Nun behandeln sie aber in ihrer gewohnten Undankbarkeit gegen die Errungenschaften des geschichtlichen Lebens alles das als selbstverständlich, um hintendrein den Gehalt positiver Offenbarung geringe taxieren zu können.

Nachdem das Vorstehende schon geschrieben war, kam uns noch ein drittes Werk von Krause „Grundlage des Naturrechtes oder philosophischer Grundrifs des Rechtes“, herausgegeben v. Dr. Mollat, zu. Besonders bemerkenswert ist hier die Forderung einer Gesellschaft für Weisheit, einer für Kunst und einer für Humanität. Es erinnert dies an Herbarts Verwaltungs- und Kultursystem und beseelte Gesellschaft. Die übrigen Ausführungen sind mehr oder weniger Phantastereien.

4. Herbart.

1. Das Herbartsche System steht etwas unvermittelt und durchaus eigenartig in Mitte der philosophischen Bewegung. Dies gilt besonders auch von der praktischen Seite desselben, von seiner Ethik. Wie die rätselvolle Sphinx, so starr und kalt tritt uns eine abgeschlossene Fünfzahl von ethischen Ideen entgegen, welche das weite Gebiet beherrschen.

Den Weg, auf dem Herbart zu seinen Ideen gelangte, hat er unkenntlich gemacht, er hat alle Zusammenhänge abgebrochen und verschüttet; dennoch ist die Quelle seiner Ideen unverkennbar. Wie die christlichen, haben die rationalistischen Ethiker der gesamten Theorie ein Princip zu Grunde gelegt, die einen Gott, die andern die Gerechtigkeit (Spinoza, Hobbes), das Wohlwollen (Smith, Shaftesbury), die Vollkommenheit (Wolff), endlich die sittliche Freiheit (Fichte). Herbart faſst nun alle diese Principien mit Ausnahme des theologischen zusammen, stellt sie aber unter die eigentümliche Beleuchtung seines Systems.

Gleich dem Vorstellungsleben verwandelt sich das Willensleben bei Herbart in einen mathematisch bestimmbaren Mechanismus, nur spielt bei dem Willensleben die subjektive Beurteilung und Bestimmung eine gröſsere Rolle, als bei dem Vorstellungsleben und zwar ist diese Beurteilung eine ästhetische, es ist ein Geschmacksurteil, welches über den Willen ergeht.

Das eigentümlich ästhetische Urteil knüpft sich an seh- und hörbare Formen von bestimmter Ordnung. Mathematisch bestimmbare Tonintervalle und Raumdifferenzen, regelmäſsige geometrische Gestalten, wie rund, gerade, quadratisch u. s. w., bilden die Elemente schöner Sinnlichkeit, des die Ideen umkleidenden schönen Scheins. So gestaltet nun auch Herbart die dem Geschmacksurteil zu unterwerfenden Willensverhältnisse nach Analogie ästhetischer Formen. Da nur bei einer Mehrheit von Elementen (Punkten, Linien, Körpern) die ästhetische Frage in Betracht kommt, so muſs auch nolens volens das Willensverhältnis in mehrere Elemente, wenigstens in zwei aufgelöst oder zum einfach schlichten Willen ein zweiter beigezogen werden.

Vergleichen wir zwei verschiedene Willen miteinander, so gefällt, wenn wir allein auf die Gröſsenverhältnisse Rücksicht nehmen, der stärkere (intensivere) neben dem schwächern, der ausgedehntere (extensivere) neben dem geringeren. Wie auf dem Gebiete des Schönen die einheitliche Zusammenfassung von Raumgröſsen oder Tonfolgen gefällt, so auch auf dem Gebiete

des Willens die Konzentration der Strebungen. Alle diese Verhältnisse fafst die Idee der Vollkommenheit zusammen. — Zwei fremde Willen können ferner zu einander im Verhältnisse der Dissonanz oder Konsonanz stehen. Stimmt der eine Wille mit dem vorgestellten fremden überein, so entsteht die Beziehung des Wohlwollens, stofsen aber die Willen in der wirklichen sinnlichen Welt feindlich aufeinander, so entsteht Streit. Der Streit aber mifsfällt und nur wenn ein billiger Vergleich eine Grenze zieht, befriedigt sich das Urteil der Interessenten und des Zuschauers. Auf diese Weise entsteht die Idee des Rechtes.

„Recht ist Übereinstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, welche dem Streite vorbeugt."

Die beiden Willen sollen sich nun aber noch näher berühren. Der eine Wille greift absichtlich wohl- oder wehethuend ein in den Zustand des andern. Das Gleichgewicht wird so gestört und diese Störung des früheren Zustandes mifsfällt. Aus diesem Mifsfallen erwächst die Idee der Vergeltung oder der Billigkeit, welche die Zurückgabe des gleichen Quantums Wohl und Wehe verlangt.

Ein von Herbart allen Ideen vorangestelltes Grundverhältnis ist die Beziehung des Willens zu der darüber ergehenden Beurteilung. Die Übereinstimmung des Willens und Urteils ergibt die Idee der Freiheit, die man sonst als die Übereinstimmung des Willens und des Sittengesetzes fafst.

Unter diesen Aufstellungen erscheint die Ableitung des Rechts und der Billigkeit als die auffallendste. Einmal ist die Trennung von Recht und Billigkeit eine künstliche, sodann wird bei keinem Philosophen so sehr das Vernunft- und Naturrecht ignoriert und nur die positive Seite des Rechtes berücksichtigt, endlich springt bei dieser Idee das Verfehlte einer rein ästhetischen Begründung der Ethik am deutlichsten in die Augen. Es handelt sich bei der Sittlichkeit überhaupt um viel realere Interessen, als blofs um formelle Gesichtspunkte. Erst der Zweck (das Wohl des Menschen) und die durch diesen bedingte Haltung des Willens macht diesen zu einem sittlichen. Der Zweck gibt die Form, Bestimmung und das Gesetz und nur wenn der Zweck als sittlich notwendig erkannt ist, wird sich der Wille von vernunftloser Willkür befreien und dem Gesetze gehorchen, nicht auf ein blofses Geschmacksurteil hin. Das Schöne bewegt allein nicht zur Überwindung der Selbstsucht, es erliegt dem Ansturm der Leidenschaft, ja selbst die Erkenntnis der Notwendigkeit des Gesetzes ist aus sich nicht stark genug, den Willen zu beugen, wenn nicht der Zwang der Autorität und die göttliche Gnade hinzu kommt.

Herbart ergänzt indessen nachträglich durch ein religiöses Moment den Mangel seiner Ethik, wie die zweite der zu besprechenden Schriften von Berger zeigt. Es ist zwar zweifelhaft, ob diese Ergänzung einer wirklichen Erkenntnis der Mangelhaftigkeit seines Systems entsprang, immerhin aber ist es ein wichtiges Selbstbekenntnis. Nach dieser bessern Erkenntnis soll Gott, der sonst in seinem System keinen rechten Platz findet, „das reelle Zentrum aller praktischen Ideen“ bilden; der Gedanke an Gott soll als Hintergrund die Seele füllen, auf dafs der Mensch aus der Zerstreuung des Lebens dort als dem tiefsten Selbst „in der Feier des Glaubens zu ruhen vermöge.“ Der Zweck der Religion wird jedoch weniger in der moralischen Kräftigung, als in der Tröstung gesucht, sie mufs nach Ansicht Herbarts dazu dienen, die Gefallenen und Verirrten aufzurichten, „in ihr mufs sich dem gesunkenen Menschen eine neue Welt eröffnen, denn seine Welt ist verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden; denn er kann sie nicht bezahlen; er mufs wieder anfangen, denn er ist unfähig fortzufahren.“

Trotz diesen nachträglichen Zugeständnissen müssen wir dabei bleiben, dafs der Herbartschen Ethik ein einheitliches Real- und damit auch einheitliches Erkenntnisprincip fehlt, welches die unsystematisch neben einander stehenden fünf Ideen verbunden hätte. Wir fühlen diesen Mangel besonders auch in der sonst vortrefflichen, äufserst anregenden und anziehenden Schrift Flügels, „das Ich und die sittlichen Ideen.“ Die Herbartschen Ideen bilden hier den Einteilungsgrund für den reichhaltigen Stoff, der den Sitten der Naturvölker für die ethische Betrachtung entnommen wird, sie sind aber nicht so fast dem Knochengerüste vergleichbar, das in organischen Naturgestalten den Leib trägt, als vielmehr Schematen oder Rubriken, unter denen man verschiedene Gröfsen und Summen unterbringt. Ebenso gut als diese wäre eine andere Einteilung möglich gewesen, es scheint sogar, die Unterscheidung eines individualethischen und socialethischen Teiles wäre naturgemäfser und der Auffassung Flügels näherliegend gewesen. Denn offenbar bildet den eigentlichen Wendepunkt der Darstellung die Idee des Wohlwollens und die dadurch bedingte Ablenkung vom reinen Individualismus zu jener Selbstlosigkeit, die doch erst eigentlich die Ethik begründen soll. Die in der Darstellung folgenden sittlichen Erscheinungen individueller Vollkommenheit und Freiheit, das Streben nach Tapferkeit und Tüchtigkeit, die Zufriedenheit, Selbsterkenntnis, Schamhaftigkeit und anderes, was Flügel hier anführt, gehören zusammen, sie würden die eigentlichen ethischen Momente des individualethischen Teiles bilden, während Recht und Billigkeit dem socialethischen Teil angehört. Freilich, auch diese

Ordnung wäre keine vollendete, die einzelnen Erscheinungen sträuben sich gegen eine solche gegensätzliche Einteilung, wir würden aber hier nicht in den Herbartschen Ideen, sondern nur in dem christlichen Moralprincip einen Ausweg finden.

Im ersten Teil bringt Flügel äufserst interessante Aufschlüsse über die dem ungebildeten Menschen noch mehr als dem gebildeten eigentümliche Projektion subjektiver Gefühle und Stimmungen auf die Aufsenwelt. Ehe der Mensch dazu gelangt, das Ich als Mittelpunkt aller Thätigkeit, alles Wahrnehmens und Wollens in bewufster Reflexion zu erfassen, ist er eher umgekehrt geneigt, das Ich auf die Umgebung zu erweitern.

Der Mann ist mit seinen Frauen und Sklaven, seinem Rosse und seinen Waffen so verschmolzen, dafs man ihm dieselbe ins Grab mitgibt; bei verschiedenen Völkern werden Pflanzen und Bäume mit bestimmten Personen so identificiert, dafs man an dem Ergehen der erstern das der letztern zu erkennen glaubt, wenn sie entfernt sind. Stirbt z. B. die Lilie, die ein entferntes Kind liebte, so glaubt man, dafs auch dieses starb. Eine besonders auffallende Meinung verlegt in den Namen und den leiblichen Schatten oder das Bild das eigene Selbst. Durch den Namen glauben wilde Völker auf deren Träger einzuwirken, sie zu bezaubern, ja zu ermorden, und zu gleichem Zwecke bedienen sie sich der Bilder; deshalb weigern sich manche zur Photographie zu stehen, weil sie befürchten, vermittelst ihres Bildes möchten sie der Freiheit oder des Lebens beraubt werden.

Es ist offenbar zunächst blofser Egoismus, der das Ich überall suchen läfst und zur Selbsterweiterung antreibt, aber es ist besser, der Mensch erweitere sein Herz, als er verenge es; der Egoismus übt an sich selbst Korrektur, beschränkt und begrenzt sich, eben indem er durch Selbstausdehnung sich verflüchtigt und auflöst. Das zum „Wir“ erweiterte Ich fafst die andern mit sich zusammen. Sei es nun der beherrschende Stolz oder das bevormundende Parteigefühl oder das umfassende Wohlwollen oder die bescheidene Unterordnung, welche das Wir gebraucht, immer bricht das Ich seine schroffe Einseitigkeit und Ausschliefslichkeit und gewinnt weitere Gesichtspunkte.

Mit Recht bereitet daher Flügel sich den Weg zu der Idee des Wohlwollens durch jene Erscheinungen, in welche das Ich sich zum Wir erweitert. Im Unterschied von Herbart läfst F. die Idee der Vollkommenheit auf die des Wohlwollens folgen und stellt vollends die Idee der Freiheit hinter die vier übrigen zurück.

Merkwürdigerweise werden die ästhetischen Erscheinungen zu der Idee der Freiheit gerechnet, unseres Erachtens wäre das ästhetische Gefühl richtiger vor den Ideen überhaupt zur Sprache gekommen, auf diese Weise wäre die eigentümlich ästhetische Darstellung der Ethik besser vorbereitet gewesen. Daran würde sich die Idee der Freiheit naturgemäfs anschliefsen, denn diese selbst besteht im Herbartschen Sinne nicht etwa in künstlerischer Übung und ästhetischer Bethätigung, sondern setzt das ästhetische Urteil schon voraus. Allerdings ist der Gedanke sinnvoll, dafs die ästhetische Übung eine gewisse geistige Befreiung bewirkt; in der sinnlich schönen Darstellung erfreuender und bedrückender Gefühle, erhebender und schmerzlicher Gedanken befreit sich das Innere und wird über sich selbst klar, es ist ein Stück der Selbsterkenntnis, die F., sei es mit Recht oder Unrecht, in das Gebiet der sittlichen Freiheit verweist.

(Fortsetzung folgt.)



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Judex damnatur cum nocens absolvitur."
Publius Syrus.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Herman Schell. I. Band. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1889.

Die hochgespannten Erwartungen, mit welchen Kenner und Freunde der Schellschen Schrift vom Wirken des dreieinen Gottes an eine derselben Feder entflossene Darstellung der katholischen Dogmatik herantreten werden, finden sich, wie wir wohl sagen dürfen, in dem uns vorliegenden ersten Bande erfüllt; denn dieselben Merkmale zeichnen ihn aus: verständnis- und liebevolles Sichversenken in die verschlungenen Wege der göttlichen Offenbarungen, tiefe, nicht selten kühne Spekulation, eine eigentümliche, geist- und gemütvolle, wenn auch nicht den Bedürfnissen der Schule angepafste, immer kräftige und gedrungene, bisweilen zu farbiger Pracht und dichterischem Schwung sich erhebende Sprache.

Der Verf. hat den anerkennenswerten Mut, sich offen als Neuscholastiker zu bekennen, wahrt sich aber zugleich die Freiheit, nicht einer einzelnen theologischen Denkweise als der ausschliefslich scholastischen zu folgen (S. XV) — eine Freiheit, die ihn wohl gelegentlich über den Kreis scholastischer Denkweise hinausführt, die wir ihm aber um so weniger mifsgönnen wollen, als er sich seine Arbeit nicht leicht

macht und vor keiner Anstrengung des Denkens — dem sacrificium intellectus, wie er in neuer Applikation des bekannten Wortes sich ausdrückt, zurückschreckt.

Den Inhalt dieses ersten Bandes bilden die Quellen der Offenbarung (Erstes Buch) und das Dasein und Wesen Gottes (Zweites Buch). In der voranstehenden Erörterung über den Begriff der Dogmatik legt der Verf. mit Recht Gewicht auf die harmonische Verbindung der die geoffenbarte Wahrheit konstituierenden Elemente und ersieht hierin eine gewisse Katholizität der Lehre. Im Anschlufs an die kirchlich-dogmatische Norm kann der Gesichtspunkt der harmonisch zu verbindenden scheinbaren Gegensätze als Princip theologischer Beurteilung gelten; von ihr losgetrennt aber (wie Beispiele — Günthers — Kuhns — lehren) kann er auch zur Quelle tiefgreifender Irrtümer werden; denn wirkliche Gegensätze in Einheit gedacht werden zum Widerspruch. Die Gegensätze der Ordenstheologieen bilden daher kein Hindernis, dafs nicht doch der eine von ihnen den treueren und angemesseneren Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit enthielte. Diese Bemerkung glaubten wir mit Rücksicht auf das S. 8 Gesagte machen zu müssen.

Das erste Buch (von den Quellen der Offenbarung) ist in drei „Themate" geteilt: Offenbarung des göttlichen Heilsratschlusses — Schrift — Tradition. Im ersten „Thema" wird das Wesen der Offenbarung nach Inhalt und Form dargestellt. Den Inhalt der Offenbarung führt Verf. in geistvoller Weise durch 1. als Gesetz der Weisheit und Kraft, 2. als Bund des Lebens und der Versöhnung, 3. als Reich der Wahrheit und Gnade. Die Form, in welcher die Offenbarung sowohl hinsichtlich ihres Inhalts wie ihrer Gewifsheit dargeboten wird, ist eine objektive theokratische Vermittlung (S. 24). In dieser Bestimmung liegt die notwendige Ergänzung für die Erklärung der kirchlichen Heilsanstalt durch die Objektivität der Wahrheit und Gnade (S. 19). — Das Reich der Wahrheit und Gnade umfafst alle Zeiten, auch die vorsündflutliche Periode, und das allgemeine Strafgericht schliefst nicht die Rettung im einzelnen aus, wie 1 Pet. 3, 18 f. zeigt (S. 22), eine Stelle, die übrigens nicht von einer Bekehrung nach dem Tode zu verstehen ist und wohl auch vom Verf. nicht in diesem Sinne verstanden wird.

An die Darstellung des Inhalts und der Form der Offenbarung schliefst sich ein auf sechs Gründe gestützter Beweis für Schrift und „lebendige Tradition" als Glaubensquellen (S. 29 ff.). Die in diesem Teile gegebene Darstellung der alttestamentlichen Heilsökonomie rechnen wir zu den gelungensten Partieen des Buches. Für das Hohepriestertum als Organ der lebendigen Überlieferung konnte auch Joh. 11, 51 angeführt werden. — In treffender Weise wird die Dualität der Offenbarungsquellen durch den Rechtssatz: in ore duorum (aut trium) testium stat omne verbum illustriert. Der Verf., der es liebt, die umfassendsten Gesichtspunkte aufzusuchen, stellt der Abfassung schriftlicher Denkmale Tradition im Sinne lebendiger Wirksamkeit gegenüber: was nicht ohne logische Bedenken zu sein scheint, indem infolge hiervon Tradition bald in einem weiteren analogischen, bald in dem engeren, eigentlichen Sinne genommen wird. Die S. 43 (vgl. S. 74) geübte Polemik halten wir für unbegründet, denn wenn es auch richtig ist, dafs selbst die Inquisition den häretischen Widerstand nicht zu brechen vermag, so bleibt wahr, dafs nicht das tote Schriftwort, sondern nur die lebendige Lehrautorität den Kontroversen ein Ziel zu setzen vermag, selbstverständlich für solche, welche diese Autorität anerkennen. Nur wenn die Tradition im Sinne der Jansenisten und der Altkatholiken verstanden würde, liefse sich

sagen, dafs sie in jener Beziehung vor dem Schriftwort nichts voraushabe.

Die vom Verf. angeführten sechs Beweisgründe sind nicht alle von der gleichen Überzeugungskraft; es finden sich darin Erwägungen, die mehr die hohe Angemessenheit als die Notwendigkeit einer zweifachen Glaubensquelle darzuthun scheinen, soweit es sich um die schriftliche Quelle handelt. Was sich strenge beweisen läfst, und was der Verf. selbst in der That mit Geist und Scharfsinn bewiesen hat, ist, dafs Gott mit der hl. Schrift der Kirche und der Menschheit eine Gabe von unschätzbarem Werte verliehen hat, ein Kleinod, das zu ihrem *εὖ εἶναι*, nicht aber geradezu zu ihrem *εἶναι* notwendig ist. Die Behauptung, die Tradition bereichere uns um kein einziges Wort und Werk des Herrn (S. 74, vgl. S. 178) dürfte wohl zu weit gehen, auch wenn ein evidenter Gegenbeweis nicht geführt werden könnte. — Der Vergleich der heil. Schrift mit dem Kosmos wird vom Verf. benützt, um die erstere als erhabenes Mysterium darzustellen, das zu immer neuem Nachdenken reize und in menschlicher Analyse nicht aufgehe. Der Vergleich würde noch zu einer Reflexion anderer Art Veranlassung bieten. Der Kosmos nämlich enthält eine thatsächliche, die hl. Schrift eine ideale Offenbarung. Diese stellt die Wahrheit nicht gleichsam in materieller Verhüllung, sondern in ihrer reinen Idealität dar (Vgl. Schäzler, Introductio p. 62, 65.). Dieser Umstand dürfte zu beachten sein, wenn theologische Lehrbücher und Summen mit Naturalienkabinetten verglichen werden (S. 95). — Nach der Äufserung S. 94 zu schliefsen, spricht der Verf. den niederen Weihen die sakramentale Qualität ab; wir glauben dieselbe auch jetzt noch mit Rücksicht auf die Erklärungen des Konzils von Trient aufrecht halten zu können.

In den folgenden Abschnitten von den Glaubensquellen im einzelnen wird zuerst die Würde und Erhabenheit der hl. Schrift in helles Licht gesetzt. Die Theorie der Inspiration hebt das Zusammenbestehen göttlicher Einwirkung und menschlicher Selbstthätigkeit hervor. Der Ausdruck, der menschliche Verfasser sei auctor ministerialis, müsse in einem edleren Sinne als „gewöhnlich“ verstanden werden: „er ist es, aber mehr und weniger als der Diener eines Menschen, mehr, weil er in seinem Thun ganz Gottes ist, weniger, weil er mit höchster Initiative will, denkt und schreibt.“ (S. 106). — Den Glauben fafst der Verf. mit den Thomisten und Suarez als freien, von der Gnade getragenen Aufschwung der Seele zu göttlicher Gewifsheit durch unmittelbaren Anschlufs an das göttliche Zeugnis, wie es von seiner empirischen Vermittlung abgesehen Glauben fordert und verdient. (S. 122.) Wir konstatieren mit Freuden, dafs diese tiefere Auffassung an Anhängern gewinnt. — Der Ausdruck „produktive Tradition“ ist kaum als ein glücklicher zu bezeichnen (S. 159 f.). Auch der Bestreitung des steten Gottschauens der Seele Christi vermögen wir nicht zuzustimmen; denn die biblischen Redewendungen von der Todesangst, der Gottverlassenheit Christi dürfen nicht zu sehr urgiert werden, wenn man nicht beim Standpunkt Luthers von einer Ertragung der Höllenqualen durch Christus anlangen will. (S. 166.)

Unter den Zeugen der Tradition wird mit Recht die Autorität der Schule aufgeführt; doch ist nicht abzusehen, warum Gelöbnisse und eidliche Verpflichtungen an die Autorität eines grofsen Kirchenlehrers die autoritative Bedeutung eines grofsen Theologen mindern sollen (a. a. O.), da ein Gelöbnis einerseits nicht gegen die Wahrheit und bessere Einsicht verpflichten kann, während es andererseits einen wirksamen Schutz bietet gegen die in theologischen Dingen so gefährliche Sucht, durch

Originalität zu glänzen, und davor bewahrt, die geistige Kraft auf ungangbaren Pfaden aufzureiben.

Im zweiten Buche vom Dasein und Wesen Gottes befolgt der Verf. eine von der gewöhnlichen abweichende Methode, indem er die Lehre von den göttlichen Attributen mit den Beweisen für Gottes Dasein verbindet. Da alle Beweise aposteriorisch von der breiten Basis der Erfahrungsthatsachen aus geführt werden, so gewinnt dadurch die Darstellung an Fülle und Lebendigkeit. Dieser Vorteil aber scheint uns durch die geringere wissenschaftliche Strenge, die teils in der Verbindung methodisch auseinander zu haltender Fragen, teils in der Ableitung der moralischen Eigenschaften Gottes auf aposteriorischem Wege aus den Manifestationen der göttlichen Güte und Gerechtigkeit an Stelle der sonst von den Theologen vorgezogenen apriorischen aus der göttlichen Unendlichkeit und Allvollkommenheit gelegen ist, mehr als aufgewogen zu werden.

Gegen die Aufnahme der Beweise für Gottes Dasein in die Dogmatik dürfte sich kein begründeter Einwand erheben lassen; mit der vom Verf. gegebenen Motivierung dieser Aufnahme aber vermögen wir uns nicht zu befreunden. Wir begegnen nämlich dem Satze: „Diese Verteilung der Erkenntnis, dafs Gott ist und wie Gott ist, an die drei Stufen der Gotteswissenschaft, Vernunft, Glauben, Schauen, ist zwar üblich und scheinbar, aber durchaus falsch.“ (S. 198.) Der Verf. verwahrt sich zwar gegen die Kuhnsche Annahme einer angebornen Gotteserkenntnis, stimmt aber dem Tübinger Dogmatiker gleichwohl darin bei, dafs die Fragen nach Gottes Dasein und Wesen nicht getrennt werden dürfen. „Die Vollkommenheit unserer Erkenntnis vom Dasein Gottes ist genau so vollkommen (sic), wie die entsprechende Erkenntnis von seinem Wesen.“ (A. a. O.) Dieser Satz hätte einen Schein von Berechtigung, wenn statt: Wesen gesagt würde: Beschaffenheit; denn es ist klar, dafs das Dasein eines Erkenntnisgegenstandes ohne irgendwelche Erkenntnis seiner Beschaffenheit unmöglich ist. Man wird vielleicht entgegnen: Erkenntnis der Beschaffenheit Gottes ist eben Wesenserkenntnis; denn jedes Gott zukommende Merkmal drückt sein Wesen aus. Die Sache liegt indes nicht so einfach; vielmehr stehen in dieser Frage vitale theologische Interessen auf dem Spiele. Die Vernunft nämlich vermag Gott nur auf analoge Weise, durch analogische Vorstellungen zu erkennen, und nur wenn Gott, wie die Pantheisten annehmen, zu den Geschöpfen wie das Wesen zu den Erscheinungen sich verhalten würde, könnte von einer natürlichen, aus den geschaffenen Dingen geschöpften Erkenntnis des göttlichen Wesens geredet werden. In der theologischen Unterscheidung der physischen von der metaphysischen Wesenheit Gottes ist dies ausdrücklich anerkannt; denn unter der letzteren wird nicht eine eigentliche Definition, sondern jenes Attribut verstanden, das eine solche zu ersetzen und als Ausgangspunkt zur Ableitung der übrigen Attribute am geeignetsten zu sein scheint. Dafs aber unsere attributale Gotteserkenntnis nicht Wesenserkenntnis sei, erhellt schon daraus, dafs die göttlichen Vollkommenheiten nicht in der Weise (für unser Denken) zu einer wesenhaften Einheit sich zusammenschliefsen, wie es logisches Gesetz für eine eigentliche Definition ist. Die Polemik des Verf. gegen die angeführte Unterscheidung gründet indes tiefer, wie sich uns aus der dem Attribut der Aseität in der spekulativen Gotteslehre des Verf. zugeteilten Rolle alsbald ergeben wird.

Die Unterscheidung der Daseins- und Wesenserkenntnis in dem vorbesagten Sinne ist nicht nur theologisch, sondern biblisch und eine Grund-

wahrheit des Christentums; denn Gottes Wesen (sicuti est) kann nach biblischer Lehre nur durch Anschauung erkannt werden, die den Seligen vorbehalten ist. Selbst der mohammedanische Dichter singt: „Die ganze Welt fühlt seine Macht mit Beben, doch was er ist, wird ewig ihr nicht klar.“ (Saadis Bustan, Einleit.)

Wir sprechen von einer scheinbaren Berechtigung der Behauptung, die Vollkommenheit der Daseinserkenntnis laufe durchaus der der Erkenntnis der Beschaffenheit parallel; es kann aber selbst dieser Satz nicht zugegeben werden; denn das Dasein ist vollkommen erkannt, wenn ein Wesen nach der durch seinen Namen bezeichneten Eigentümlichkeit erkannt ist, also Gott sub ratione deitatis, sowie er Gegenstand religiöser Verehrung ist: widrigenfalls die aus den Resultaten des Beweises, resp. der Beweise gezogenen Folgerungen in Absicht auf die göttliche Beschaffenheit die Kraft des Beweises verstärken müfsten, was offenbar unlogisch ist, oder ohne sicheren Halt in der Luft schweben würden.

Die Argumente, durch welche der Verf. seine Behauptung zu erhärten sucht, beruhen auf einer Verwechslung des Daseins in dem prägnanten Sinne, in welchem es in Gott identisch mit seinem Wesen ist, mit dem Dasein in dem Sinne, in welchem jeder Existenzialsatz dasselbe ausdrückt (S. Th. 1 qu. 3 art. 4 ad 2); nicht in jenem, sondern nur in diesem Sinne erkennen wir das Dasein Gottes, nicht unmittelbar, sondern inwiefern wir es mit voller Gewifsheit aus seinen Wirkungen erschliefsen. Diese Verwechslung ist bei Kuhn, schwerer bei dem Verf. begreiflich; denn jener kennt wie Kant keine andere Daseinserkenntnis als die unmittelbare, durch Erfahrung, und betrachtet den menschlichen Geist als einen unmittelbaren Reflex des göttlichen Wesens, weshalb er auch die Trinität vom Standpunkt der Vernunft erkennbar hält.

Der vom Verf. wiederholt gebrauchte Ausdruck einer göttlichen Selbstverwirklichung enthält eine Akkomodation an einen modernen Sprachgebrauch, dem ein tiefer Irrtum zu Grunde liegt und den der Verf. nur infolge einer Auffassung der Aseität acceptieren konnte, die, wie uns scheint, eine Folge seiner Auffassung des Verhältnisses von Dasein und Wesen ist und auf der nach unserer Ansicht unvollziehbaren Forderung beruht, an die Stelle der uns allein erreichbaren Erkenntnis Gottes quomodo est vel potius quomodo non est eine Art von positiver Erkenntnis des göttlichen quid est zu setzen. Wir berühren hiermit den charakteristischen Gedanken der spekulativen Gotteslehre des Verf., der — um das bekannte Bild zu gebrauchen — wie ein roter Faden durch alle einzelnen Erörterungen sich hindurchzieht. Es ist der positivgefafste Aseitätsbegriff, der Gedanke einer Art freier Selbstsetzung des göttlichen Seins, einer Selbstverwirklichung Gottes. Zwar soll jeder Gedanke an eine Potenzialität, an ein Werden in Gott ausgeschlossen sein; ja nicht einmal ein begriffliches Prius von Wesenheit und Thätigkeit dürfe in Gott gedacht werden. Wolle man aber die geschöpfliche Analogie anwenden und das Wesen als Prius der Thätigkeit denken, so müsse dieser Vorstellung eine andere, nämlich des durch freie geistige Thätigkeit bedingten Daseins und Wesens ergänzend zur Seite gesetzt werden. Wir begegnen daher Wendungen wie: Gott ersinne, schaffe sein eigenes Sein, bethätige in der Setzung desselben seine Allmacht, Güte. Der Verf. glaubt in diesem Gedanken ein Mittel zu haben, um die Freiheit der Schöpfung zu verteidigen, denn auch ohne Weltschöpfung sei Gott ideal und real schaffend thätig, nämlich in der Setzung seines eigenen Seins. (S. 268 ff.)

Was ist von dieser Spekulation zu halten? Leicht ersichtlich und anerkennenswert ist die Absicht des Verf., das Wesen Gottes als ein durchaus geistiges, von jeder blinden Naturnotwendigkeit wie von jeder Art Zufälligkeit freies zur Geltung zu bringen. Der Art und Weise aber, wie dies geschieht, können wir uns nicht anschliefsen. Der Gedanke einer göttlichen Selbstverwirklichung ist nach unserer Ansicht ein wesentlich pantheistischer und theosophischer, der sich dem Pantheismus ebensowenig als die Keule dem Herkules entreifsen, und dem Baue des Theismus nicht harmonisch einfügen läfst. Für die Freiheit der Schöpfung leistet er nicht das Geringste; denn da eine göttliche Selbstverwirklichung ohne theogonischen Prozefs nicht gedacht werden kann, der theogonische aber den kosmogonischen unmittelbar, sei es als eigentliches Ziel (Naturalismus) oder als Nebenerträgnis (Theosophismus) einschliefst, so ist gerade auf diesem Standpunkt die Freiheit der Schöpfung nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Sehr richtig bemerkt der Verf. (S. 225), dafs das Wesen Gottes nach keiner von allen Kategorieen des empirischen Seins gedacht werden dürfe, weder räumlich noch zeitlich, weder durch Thun noch durch Leiden veränderlich, weder im Denken und Wollen durch eine Naturbeschaffenheit, noch im Wesen durch irgend eine Voraussetzung bedingt. Nur betonen wir das empirisch in den „Kategorieen des empirischen Seins." Das göttliche Sein ist nicht ein prädikamentales, da es ja sonst dem Werden, der Entwicklung unterworfen wäre. Gleichwohl werden wir — soll nicht unsere Gotteserkenntnis zu einer rein negativen sich gestalten — jene Prädikamente auf Gott anwenden, die als reine Vollkommenheiten gedacht werden können; diese sind: Substanz und Relation, sofern von dieser das Moment der Accidentalität entfernt wird. Die Theologen nehmen daher an, dafs zwei Prädikationsweisen auf Gott Anwendung finden, die substanzielle (essenzielle) und die relative. Hieraus entsteht die Forderung, Beschaffenheit und Thätigkeit in Gott als ein Wesenhaftes, Substanzielles, Subsistierendes zu fassen. Da wir nun aber für diesen Begriff eine entsprechende Vorstellung nicht besitzen, so werden wir entweder bei der Negation stehen bleiben, oder wenn wir uns der Analogie geschöpflicher Thätigkeit bedienen und so eine positive Vorstellung bilden wollen, die göttliche Thätigkeit als bedingt durch das Wesen Gottes denken müssen. Wollen wir aber weiter gehen und mit dem Verf. diese untergeordnete und ihrem Gegenstande allerdings unangemessene Vorstellung durch eine andere, nämlich die eines durch Thätigkeit gesetzten Wesens ergänzen, so verläfst uns jede Analogie und wir verfallen, indem wir das nur negativ uns Erkennbare positiv erkennen wollen, dem Widerspruch; denn der Gedanke eines sich durch Selbstthätigkeit setzenden Wesens ist in sich widersprechend. Gerade in dieser unserer Unfähigkeit, dem Begriffe der Aseität eine positive Gestaltung zu geben, erkennen wir eine Bestätigung für die Lehre von der natürlichen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens trotz der zweifellosen Erkenntnis des Daseins Gottes.

Wenn jene Thomisten, auf welche der Verf. sich beruft, das metaphysische Wesen Gottes in der Aktualität des Erkennens bestehen lassen, so unterlassen sie nicht, sich ausdrücklich dagegen zu verwahren, dafs das Wesen Gottes in einer Thätigkeit bestehe oder darin gründe, indem sie erklären, das Erkennen sei essentia metaphysica nicht sub actualitate operationis, sondern sub conceptu formali ultimae actualitatis completae et per se subsistentis. (Gonet Clyp. Thom. Tract. I. Disp. II. art. 1. § 5. n. 21. Joh. a S. Thom. In I. qu. 14. disp. 16.

art. 2. n. 10.) Nach der Ansicht der Thomisten und des hl. Thomas selbst müssen wir, wenn wir das Verhältnis der göttlichen Erkenntnisthätigkeit zum göttlichen Wesen, positiv und nach menschlicher Weise, zu denken, bestimmen wollen, das Wesen als Princip des Erkennens fassen (Gonet l. c.); denn das entgegengesetzte Verhältnis ist undenkbar, die Verbindung beider aber enthält einen Widerspruch, die über diesen Gegensatz erhabene wirkliche Weise, in der Thätigkeit und Wesen in Gott eins sind, endlich ist für uns unfaſsbar.

Wir haben uns mit diesem principiellen Punkte länger aufgehalten und müssen daher über manche Einzelheiten, die zu Bemerkungen Anlaſs böten, hinweggehen. Wenn (S. 270) der Vergleich mit der Lahmheit des Beines beanstandet wird, so scheint uns der Verf. gegen eine selbstgeschaffene Fiktion zu kämpfen: der wahre Sinn ist, daſs aus der Endlichkeit und Materialität der Geschöpfe sich mögliche oder wirkliche Folgen ergeben, die von Gott nicht unmittelbar und direkt, sondern nur mittelbar und indirekt gewollt sind, sofern ohne sie auſsergöttliche Wesen überhaupt nicht hätten gewollt werden können. Eine Beeinträchtigung der absoluten göttlichen Kausalität kann hierin nicht gefunden werden, denn Ursache des Bösen und des Übels zu sein, ist keine Vollkommenheit, nicht Efficienz, sondern Deficienz. Alle Schwierigkeit würde allerdings wegfallen, wenn sich sagen lieſse, daſs es vom Standpunkt Gottes weder Übel noch Böses gebe. (S. 290.) Wo bleiben aber dann die moralischen Eigenschaften Gottes, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit?

So scharfsinnig manche Bemerkungen des Verf. über die Ewigkeit scheinen, so dürfte doch die Zurückführung dieses Attributs auf das göttliche Ursachverhältnis zur Zeit das Richtige kaum treffen. (S. 283 ff.) — Die Annahme einer freien Konzeption des Weltgedankens erinnert an Kuhn und kann nicht mehr befremden, wenn wir vernehmen, daſs das erste Sein von sich selbst nicht nur gedacht, sondern erdacht, ideal gestaltet sein müsse. (S. 307.) Der Satz: „Gott erkennt die Welt in ihrer Geistigkeit und Vernünftigkeit als ein System von Gesetzen, in dem was ihren Stoff bildet, und in dem was an diesem Stoff vorgeht“ (S. 306) deutet auf eine von der scholastischen verschiedene Auffassung des Stoffes hin, was auch anderwärts sich bestätigt. — Inwiefern von Aristoteles und der Scholastik die angebliche Schwäche der platonischen Philosophie, in der Materie das Princip der Individuation und der Realisierung des Idealen zu ersehen, nicht völlig überwunden werde, wird nicht näher gezeigt. (S. 310.) Der wahre Grund für dieses Urteil dürfte sich übrigens unschwer aus den bisherigen Anführungen erkennen lassen.

In der Frage des göttlichen Vorherwissens stellt sich der Verf. auf die Seite der Thomisten und erklärt bündig und treffend: es gibt keine zukünftige Wahrheit unabhängig von Gottes allumfassender Kausalität. Dagegen wäre über die Erklärung von Mtth. 11, 21 u. ähnlichen Stellen eine Bemerkung zu gunsten der Thomisten zu machen, was wir uns versagen müssen.

Über die Methode, den teleologischen Beweisgang unmittelbar auf das Ziel des höchsten unendlichen Gutes zu richten, haben wir uns andeutungsweise ausgesprochen. Wie uns scheint, berechtigt zwar die Teleologie zu dem Schlusse auf eine bewuſste, zwecksetzende, überweltliche Intelligenz, die Unendlichkeit derselben aber erkennen wir auf anderem Wege, um dann von da auf die Harmonie des Alls, von der wir nur Bruchstücke zu erkennen vermögen, zurückzuschlieſsen. — Unverständlich ist uns der peremptorische Satz: „Man darf nicht von

einem Zweck des Schöpfers, sondern nur der Schöpfung sprechen.“ (S. 330.) Auf den englischen Lehrer kann man sich für diese Behauptung nicht berufen, denn 1 S. Th. qu. 19 art. 5 wird nicht in Abrede gestellt, dafs Gott Zwecke wolle, sondern dafs er durch das Wollen des Zweckes zum Wollen der Mittel bestimmt werde, also einen kausalen Einflufs durch das Wollen des Zweckes erleide, mit anderen Worten: Der hl. Thomas stellt nur die Diskursivität des göttlichen Wollens von Zwecken und Mitteln in Abrede.

Die vielfache Polemik gegen hergebrachte Unterscheidungen des göttlichen Willens scheinen teils auf Mifsverständnissen, teils auf einer Überspannung des Begriffs der absoluten Kausalität zu beruhen. — Aus dem Abschnitt über die ideologische Gotteserkenntnis heben wir die Auffassung der sinnlichen Empfindung als gestaltende Kunst hervor, derzufolge die Seele nach Konzeptionen und Kategorieen, die sie in sich selbst vorgefunden, malt, wozu die neuere Ansicht führe, dafs der Kosmos ein wunderbar angeordnetes System von farb- und klanglosen Punkten und Bewegungen sei. (S. 346.) Diese Auffassung der „neueren Wissenschaft“ scheint uns ohne Pantheismus oder wenigstens Occasionalismus nicht durchführbar. Nach biblischer Lehre ist das Licht eine Schöpfung Gottes, nicht der Seele, auch nicht in der Seele, denn es war vor der Seele. Die Welt als ein System von Punkten und Bewegungen, philosophisch genommen, halten wir für eine der schlechtesten Abstraktionen wissenschaftlicher Einseitigkeit.

Die gegen den Aseitätsbegriff des Verf. geltend gemachten Bedenken erheben sich auch gegen die Annahme, die physische Heiligkeit Gottes sei als Werk freier Willensthat zu fassen, damit wir Gott sittliche Achtung entgegen bringen können. Sollte sich in dieser Rücksicht nicht ein ungerechtfertigter Anthropomorphismus verbergen? Überdies scheint jene Annahme das Geforderte nicht zu leisten; denn legt man einmal den menschlichen Mafsstab sittlicher Heiligkeit an, so müfste in Gott auch eine wahlfreie Entscheidung zwischen Gut und Böse, also eine Möglichkeit des Bösen angenommen werden. Verdient aber selbst der Mensch unsere sittliche Achtung wegen des an sich Guten, das er zur Richtschnur seines Handelns macht, so wird doch Gott in um so höherem Grade unsere Achtung verdienen, dem das Wollen des Guten wesenhaft, der das an sich Gute selbst ist.

Das aus dem mystischen Gemütsbedürfnis für das Dasein Gottes und seine moralischen Eigenschaften abgeleitete Argument ist sicherlich geeignet, einen tiefen Eindruck hervorzubringen. Gleichwohl glauben wir das gewöhnliche Verfahren der natürlichen Theologie — von dem dogmatischen der theologia supernaturalis abgesehen, vorziehen zu sollen: die vorsehende Liebe und Barmherzigkeit aus der unendlichen Vollkommenheit und Güte Gottes abzuleiten, um dann im Lichte dieser Wahrheit die Thatsachen in Erfahrung und Geschichte zu betrachten, da andernfalls diese letzteren in ihrer anscheinenden Verworrenheit leichter von Gott abführen, als zu einem strengen und überzeugenden Gottesbeweis die Grundlage abgeben könnten. Dahin weist gerade das Buch Hiob, dessen erhabenen Ideengang der Verf. in der treffendsten Weise darlegt, in welchem alle Redner im Glauben an die unantastbare Vollkommenheit und Gerechtigkeit Gottes einig sind trotz der Rätsel, welche die Thatsachen ihnen aufzugeben scheinen, in welche aber der Glaube an die Vorsehung und die Hoffnung eines unsterblichen Lebens einen versöhnenden Lichtstrahl fallen läfst.

Wenn wir im vorstehenden Referat unsere abweichenden Ansichten überall kund gaben, wo wir für den kühnen Flug der Spekulation des gerade in spekulativer Hinsicht eminent begabten Verfassers Gefahr befürchteten, so sind wir weit entfernt, die Eingangs ausgesprochene Anerkennung der wissenschaftlichen Bedeutung des vorliegenden Bandes zurückzunehmen. Umsoweniger ist dies der Fall, als wir uns mit dem Verf. in dem Bestreben, die Lehren des hl. Thomas und seiner Schule, das ewig Gültige festhaltend, in zeitgemäfser Weise zu erneuern, eins wissen.

Dr. M. Glossner.

In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis de Operationibus Divinis. Praelectiones habitae in Pontificio Seminario et Collegio Romano a Profess. Satolli. Romae 1885.

In diesem Werk setzt der Autor die Kommentierung des ersten Teiles der Summa fort. Der Traktat über die Trinität wird in einem speciellen Bande behandelt, der philosophische Teil ist weggeblieben. Das Werk selbst zerfällt in acht Disputationen und jede derselben in mehrere Lektionen. Von der Kommentierung jedes einzelnen Artikels wurde Umgang genommen. Disputatio I. spricht über Gottes Weisheit; II. über den göttlichen Willen; III. über Gottes Macht und Wirken nach aufsen, über den Ursprung und Unterschied der Dinge; IV. über die Vorsehung und Regierung Gottes; V. über die Vorsehung und Regierung Gottes hinsichtlich der vernünftigen Geschöpfe im besondern; VI. über die Vorherbestimmung und das Buch des Lebens; VII. über die Erhebung des Menschen auf den Standpunkt der Übernatur und des Menschen Abfall; VIII. über die Engel.

Wir können über den reichen Inhalt dieses Werkes selbstverständlich nicht erschöpfend referieren. Manche Partieen, z. B. die Lehre über die Erbsünde, von den Engeln etc. sind sehr gut ausgefallen. Andere dagegen befriedigen durchaus nicht. Was der Autor über die Einheit und das Sein des Erkennenden mit dem Erkannten sagt (S. 6), dürfte leicht zu Mifsverständnissen führen. Das Erkennende besitzt nicht numerisch ein und dasselbe Sein mit dem Erkannten. Das Erkennende hat sein eigenes Sein. Das Gleiche gilt vom Erkannten. Dagegen hat weder der Stoff, noch die Form ein eigenes Sein, sondern beide besitzen numerisch ein und dasselbe Sein. Man kann also nicht schlechthin sagen, Stoff und Form seien weniger eins (quoad esse et unitatem) als das Erkennende und Erkannte. In dieser Weise eins sind das Erkennende und Erkannte blofs in Gott. In den Geschöpfen besteht zwar eine Ähnlichkeit der Natur oder Wesenheit nach, aber durchaus keine numerische Einheit im Sein wie zwischen Stoff und Form. Der nämlichen Ungenauigkeit begegnen wir auf Seite 24. Cum intellectus in actu et intellectum in actu sint unum; τὸ esse ideae in aliquo intellectu est ipsum intelligi et intelligere intelligentis. Hier wird das Sein, also die Existenz des Gedankenbildes, der species expressa sachlich identifiziert mit dem Erkanntsein des Objektes, und mit dem Erkenntnisakte des Erkennenden. S. Thomas weifs nichts von einer solchen realen Identität des Seins, lehrt vielmehr das gerade Gegenteil bezüglich der Geschöpfe. In Gott allerdings ist diese reale Einheit des Seins vorhanden. Dadurch unterscheidet er sich von den Kreaturen. Diese Unklarheit des Autors wiederholt sich noch mehrmals.

Wodurch erkennt nun Gott alles? Der Autor antwortet (S. 50), durch seine Wesenheit. Die göttliche Wesenheit bildet den Grund des Erkennens als Princip, und ebenso den Grund als Objekt. Wie verhält es sich nun mit der Erkenntnis Gottes hinsichtlich des kontingent Zukünftigen? Der Autor gibt uns zunächst eine Definition über das Kontingente. Wenn er meint (S. 52), die Kontingenz bilde den substantiellen Unterschied des Seienden, so ist das abermals ziemlich ungenau. Die Kontingenz eines Dinges hat mit der Substanz desselben gar nichts zu thun, sondern betrifft ausschliefslich das Sein oder die Existenz des Dinges. Der Autor selber erklärt auf der nämlichen Seite, die Natur eines Dinges ändere sich nicht, sondern bleibe die gleiche, möge sie sich in der Potenz, oder in der Wirklichkeit, in actu befinden. Eine unveränderliche Natur aber kann nicht kontingent sein, somit auch nicht einen substantiellen Unterschied bilden. Seite 138 sagt der Autor, der Wahrheit entsprechend, notwendig und kontingent seien zwei Seinsmodi. Die Kontingenz bezieht sich folglich auf das Sein, auf die Art und Weise, wie einem Wesen die Existenz zukommt. Allerdings, zwischen Gott und den Kreaturen bildet die Kontingenz einen substantiellen Unterschied, weil Gott in diesem Sinne ein notwendig, jede Kreatur hingegen ein kontingent Seiendes ist. S. Thomas nennt im 5. Buche der Metaphysik ein notwendig Seiendes dasjenige, was sich nur so und nicht anders verhalten kann. Somit wird kontingent dasjenige sein, was sich auch anders verhalten kann. Das Sein oder die Existenz eines Dinges hat aber Beziehung zu den Ursachen. Die richtige Definition des Kontingenten, von dem wir hier sprechen, wird folglich lauten müssen: „kontingent ist jenes Ding, welches ein Sein in der Ursache hat, die aber von einem innern, oder von einem äufsern Agens gehindert werden kann. Contingens a necessario differt; secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse. Necessarium autem ex sua causa non potest non esse. l. c. G. c. 67. n. 2. Betrachten wir also das Kontingente als Seiendes oder ens, so ist kontingent alles das, was in Anbetracht seiner Natur, gemäfs dem innersten Wesen fehlen kann. Das Kontingente dieser Art hat in sich das Princip nicht zu sein. Diese Kontingenz kommt jedem Geschöpfe, und zwar wesentlich zu. Das Kontingente kann aber auch als Ursache und Wirkung aufgefafst werden. Wir nennen dann jene Ursache kontingent, welche entweder nicht zu Einem bestimmt ist, oder auch trotz dieser Bestimmung zu Einem von einem äufsern Agens in ihrem Wirken gehindert werden kann. Dasselbe gilt von dem dieser Ursache entsprechenden Effekte. Wenn darum der Autor auf der nämlichen Seite die Kontingenz blofs von der Nichtbestimmung herleitet, so können wir das nicht unterschreiben. Dafs die Kontingenz einer Ursache auch auf die Behinderung durch ein anderes Agens Rücksicht nehmen müsse, geht aus der soeben citierten Stelle des hl. Thomas hervor. Daselbst bemerkt der englische Lehrer n. 3: Gott erkenne nicht blofs die Ursachen der kontingenten Effekte, sondern auch all das, wodurch diese Ursachen gehindert werden können. In n. 5 bringt er eigens das Beispiel von der Pflanze und bemerkt, dieselbe zeitige nicht notwendig Früchte, weil der Einflufs des Sonnenlichtes und der Sonnenwärme durch kontingente Mittelursachen aufgehalten werden könne.

Ungenau ist auch, was der Autor auf Seite 54 bezüglich des kontingent Zukünftigen sagt. Er bemerkt daselbst, die Ursachen seien entweder unbestimmt einen zukünftigen Effekt, z. B. mein Sitzen am

morgigen Tage hervorzubringen, oder dessen Gegenteil zu setzen; oder sie seien bestimmt mehr den genannten Effekt zu wirken als das Gegenteil, mit Ausschluſs des Gegenteils. Im erstern Falle seien die zukünftigen Dinge nicht als zukünftige, sondern als zukünftige durchaus kontingente zu betrachten. Wir vermögen nicht zu begreifen, wie so ein zukünftiges Ding nicht als zukünftig, sondern als zukünftiges durchaus kontingentes aufgefaſst werden könne. Das ist doch wohl ein Zukünftiges, das nicht zukünftig ist. Dem Autor scheint der richtige Begriff des Zukünftigen zu fehlen. Ein Zukünftiges, das in keiner seiner Ursachen bestimmt ist, darf niemals zukünftig, sondern muſs stets möglich genannt werden. In sich selber ist das nicht bestimmt, sonst wäre es gegenwärtig. In den Ursachen ist es ebenfalls nicht bestimmt, weil ja nach dem Autor diese selbst nicht bestimmt sind. Welches Sein kann es dann in den Ursachen haben? Offenbar kein anderes als ein mögliches. Demnach sind möglich und zukünftig real eins und dasselbe. Das Zukünftige ist bestimmt, nicht in sich, wohl aber in einer seiner Ursachen. So lange mein Wille morgen zu schreiben oder nicht zu schreiben heute unbestimmt sich verhält, ist das Schreiben oder Nichtschreiben für morgen möglich, aber nicht zukünftig. Soll das Schreiben wirklich morgen stattfinden, also zukünftig sein, so muſs mein Wille sich heute dazu bestimmen. Die nächste Ursache, meine Hand ist heute unbestimmt, allein die höhere Ursache muſs eine Bestimmung haben, damit ein Effekt zukünftig sei. Auf eine andere Weise läſst sich der Unterschied zwischen dem Möglichen und Zukünftigen nicht feststellen. Daſs aber ein wirklicher Unterschied bestehe, kann nicht geleugnet werden. Hört aber dann dieses in seiner Ursache bestimmte Zukünftige nicht auf, kontingent zu sein? Keineswegs, denn diese bestimmte Ursache kann durch ein inneres oder äuſseres Agens gehindert werden. Wenn also der Autor sagt (S. 55), das kontingent Zukünftige als Zukünftiges aus nicht bestimmten Ursachen, werde weder von Gott noch von jemand andern erkannt, so geben wir das zu, bestreiten aber, daſs es überhaupt ein Zukünftiges dieser Art geben könne. Gesteht ja doch der Autor selbst, ein in dieser Weise Zukünftiges sei kein ens, weder in actu, noch in der Potenz. Was ist es aber dann? Ein Mögliches und weiter nichts. Ein Zukünftiges kann es unter keiner Bedingung sein. Daſs wir uns im Rechte befinden, und der Autor bezüglich der nicht bestimmten Ursachen sich selber widerspricht, beweist folgende Stelle auf Seite 56. „Die göttlichen Ideen repräsentieren manches, z. B. die Wesenheiten der Dinge rein natürlich. Anderes dagegen, z. B. die Existenzen und kontingenten Verbindungen der Dinge natürlich unter Voraussetzung des freien Willens. Die Wesenheiten repräsentieren sie vor jedem Akte des göttlichen Willens; die Existenzen dagegen unter Voraussetzung der freien Bestimmung des göttlichen Willens zu dem einen der kontradiktorisch entgegengesetzten Teile. Daraus folgt, daſs diese Ideen sich anders verhalten zu dem Zukünftigen und anders zu dem Nichtzukünftigen, anders zu dieser und anders zu jener Zeit. Sie sind bezüglich des Zukünftigen bestimmt durch den göttlichen Willen und gehören der praktischen Erkenntnis an." Das Zukünftige ist also bestimmt und zwar in seiner ersten Ursache. Ohne Bestimmung dieser Ursache gibt es eben nichts Zukünftiges, sondern nur Mögliches. Die erste Ursache bestimmt dann alle andern untergeordneten zu einer notwendigen oder kontingenten Thätigkeit. Divina cognitio est causa rerum cognitarum. 1. c. G. c. 67. n. 4.

Was der Autor auf Seite 57 ff. sagt, verstehen wir schlechterdings nicht. Es handelt sich um die Erklärung des Satzes: „die subalterne Ursache wirke, insofern sie von der ersten notwendigen bewegt worden ist.“ Der Autor schreibt: „das kann doppelt aufgefafst werden. Entweder präcise, und dann schliefst es einen Widerspruch in sich. Denn ist die subalterne Ursache wirklich Ursache, so bewegt sie nicht präcise, weil sie bewegt worden ist, sondern sie trägt aus sich etwas dazu bei. Oder der Satz: inquantum mota causa secunda a prima bezeichnet die Hauptmitursache. In diesem Sinne ist es richtig, dafs die subalterne Ursache notwendig bewegt wird, und trotzdem nicht notwendig bewegt oder thätig ist.“ — Also die subalterne Ursache bewegt nicht präcise, insofern sie bewegt worden ist. Welcher ist denn der Zweck des Bewegtwerdens der subalternen Ursache? Keine anderer, antwortet S. Thomas immer und überall, als dafs die subalterne Ursache wirkliche Ursache werde. Durch diese Bewegung wird aus einem der Potenz nach Thätigen ein Thätiges in actu. Das Thätige in actu aber ist präcise Ursache seiner Thätigkeit, weil jedes insofern bewegt oder wirkt, als es in actu oder wirkliche Ursache ist. Der Satz: „causa secunda agit inquantum est mota a causa prima, a qua necessario movetur“ bedeutet also nichts anderes als: causa secunda agit, inquantum est causa. Und sie ist causa, präcise inquantum est mota. Worin liegt nun der Widerspruch, wenn behauptet wird, die subalterne Ursache sei thätig präcise insofern sie von der ersten bewegt worden ist? Sollte vielleicht eine mögliche Ursache, ein Agens in potentia jemals thätig sein? Oder sollte etwa eine Ursache nicht präcise insofern sie Ursache ist thätig sein? Der Widerspruch findet sich auf Seite des Autors in dem Satze: „si causa secunda est causa, non praecise movet quia est mota.“ Dieser Satz heifst auf gut deutsch: die Ursache ist nicht präcise insofern thätig, als sie Ursache ist. Ursache ist sie, wie gesagt, präcise quia est mota. Gebrauchte S. Thomas jemals das Wort: „dum movetur,“ dann wäre die Sache vollkommen richtig. Man kann niemals sagen, die subalterne Ursache sei präcise insofern thätig, als sie bewegt wird. Allein der englische Meister bedient sich stets des Wortes: inquantum est mota. Wir haben also jedesmal die vergangene Zeit vor uns. Und warum? Weil das Bewegtwerden ein Leiden bedeutet. Keine Ursache aber ist thätig präcise insofern sie leidet. Leiden und Thätigsein gehören zwei real unterschiedenen Kategorieen an. Während ein Ding leidet, kann es nicht thätig sein. Das Leiden der subalternen Ursache geht demnach der Thätigkeit derselben voraus. Darum sagt S. Thomas, die zweite Ursache wirke, nachdem sie bewegt worden oder inquantum est mota. Dem Autor ist allerdings hier, wie im Traktate über die Gnade, Bewegtwerden und Thätigsein sachlich eins und dasselbe. Aber die Philosophie weifs davon nichts.

Weiter schreibt der Autor, die subalterne Ursache werde von der ersten notwendig bewegt, bewege oder wirke jedoch selber nicht notwendig. Der Autor unterscheidet zwischen schechthin notwendig, was sich in keiner Weise anders verhalten kann. und unveränderlich notwendig oder unfehlbar. Das Wissen und der Wille Gottes sind nach dem Autor auf die zweite Art notwendige Ursachen des Zukünftigen. Gott wirkt somit den zukünftigen Effekt unfehlbar. Mit dieser Ansicht stimmt der hl. Thomas vollkommen überein. Gott bewegt den Willen unfehlbar, das ist ständige Lehre des englischen Meisters. Nun stellt aber unser Autor die Thätigkeit des Willens, oder der zweiten Ursache in den Gegensatz zu der unfehlbaren Bewegung der ersten Ursache.

Die erste Ursache bewegt die subalternen unfehlbar notwendig, allein diese letztern sind nicht unfehlbar notwendig thätig. Was bedeutet dieses nicht unfehlbar notwendig? Offenbar, dafs die zweiten Ursachen unter der Bewegung Gottes indifferent bleiben für die Thätigkeit oder Unthätigkeit. Es kann und wird eine Thätigkeit erfolgen, oder auch nicht. Einen andern Gegensatz zu unfehlbar notwendig kann es nicht geben. Allein das ist ein heller Widerspruch. Wie kann das Wissen und der Wille Gottes unfehlbare Ursache des Zukünftigen sein, wenn dieses letztere indifferent bleibt für die Existenz, oder für die Nichtexistenz? Ja, wie kann Gott überhaupt Ursache des Zukünftigen sein? Ist denn das Zukünftige indifferent für Sein und Nichtsein? Durchaus nicht, sonst wäre es nicht zukünftig, sondern möglich. Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non autem est incompossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3. Diese Stelle des hl. Thomas beweist, wie sehr der Autor im Unrecht ist. Bewegt Gott als erste Ursache eine subalterne unfehlbar zu einer Thätigkeit, so übt dieselbe ebenso unfehlbar eine Thätigkeit aus. Allerdings wird die Bewegung der ersten Ursache durch die Aufnahme in der zweiten kontingenten modifiziert, wie der Autor ganz zutreffend bemerkt. Allein das beweist nur, dafs die subalterne nicht mit absoluter Notwendigkeit, die der Autor Notwendigkeit schlechthin nennt, in eine Thätigkeit übergeht. Allein sie wird unfehlbar eine Thätigkeit setzen. Ist die zweite Ursache eine notwendige, so wird auch ihr Effekt ein notwendiger sein. Verhält sie sich dagegen kontingent, so mufs dasselbe vom Effekte ausgesagt werden. Eine Thätigkeit indessen, sei es der ersten, oder sei es der zweiten Art, erfolgt auf jeden Fall. Es wäre in der That auch sonderbar, verhielte sich die Sache anders. Zu welchem Zwecke bewegt Gott die zweiten Ursachen, wenn diese letztern trotzdem dabei unthätig bleiben können? Und herrschen nicht die subalternen Ursachen über die erste, resp. deren Zweck und Thätigkeit, wenn sie ihre eigene Thätigkeit vollziehen oder nicht vollziehen können? Der Zweck der göttlichen Bewegung ist offenbar der, dafs die Kreaturen in Thätigkeit übergehen. Darum bewegt er sie zu einer Thätigkeit. Nun liegt es aber nach dem Autor im Belieben der kontingenten Ursache, die Bewegung Gottes derart zu modifizieren, dafs sie in Gegensatz tritt zur unfehlbaren Notwendigkeit, somit erfolgen, oder nicht erfolgen kann. Eine solche Theorie darf nicht unterschrieben werden, weil sie Gott zum Untergebenen macht.

Auf Seite 58 bestreitet der Autor, dafs die Bewegung der ersten Ursache früher sei als die eigene Thätigkeit der subalternen Ursachen. Einige Zeilen vorher aber schreibt er: „die Bewegung der frühern Ursache wird von der zweiten modifiziert gemäfs der Natur der zweiten Ursache selbst. Obgleich daher die subalterne Ursache von der ersten mit Notwendigkeit bewegt wird, so wird doch diese in der zweiten kontingenten aufgenommene Bewegung der ersten von der Kontingenz der aufnehmenden zweiten modifiziert. Und weil diese Bewegung der ersten der Natur nach früher modifiziert wird, als sie zum Bewegen oder zur Thätigkeit anregt, deshalb wird diese modifizierte Bewegung die kontingente zweite Ursache nicht notwendig, sondern kontingent bewegen." — Also die Bewegung Gottes, der ersten Ursache, ist nicht der Natur nach früher als die Thätigkeit der bewegten subalternen — ein früher der Zeit nach verteidigt niemand — aber

eben diese Bewegung der ersten Ursache wird der Natur nach früher von der zweiten modifiziert, als sie zur Thätigkeit anregt. Welcher Widerspruch in kaum 6 Zeilen! Wenn sie früher modifiziert wird, mufs sie doch offenbar früher sein? Oder kann ein Nichtseiendes modifiziert werden? Kann ein Nichtexistierendes früher modifiziert werden, als es zur Thätigkeit anregt (impellit)? Es kommt aber noch schöner. „Es ist wahr," schreibt der Autor, „dafs die erste Ursache im gewissen Sinne früher (prioritate quadam) das Bewegte oder die Thätigkeit der zweiten Ursache berührt (attingit). Allein man mufs besonders festhalten (maxime notetur), dafs dieses früher im allgemeinen nicht der Natur nach früher ist (secundum aliquam quasi durationem naturae), so dafs in einem Instans der Natur der Effekt von der ersten, und in einem andern Instans der Natur von der zweiten Ursache berührt würde."

Von einem ersten, zweiten etc. Instans der Natur nach hören wir heute zum erstenmale etwas. Bisher haben wir stets vernommen, das Instans beziehe sich auf die Zeitenfolge. Dafs es auch Anwendung finde auf das früher oder später der Natur nach, haben wir bis jetzt nirgend gelesen. Wir kennen, offen gestanden, blofs ein Instans der Natur nach. Ferner hat uns der Autor soeben gesagt, die Bewegung der ersten Ursache werde der Natur nach früher modifiziert, und als modifizierte rege sie die subalternen Ursachen zur Thätigkeit an. Trotzdem gibt es kein früher der Natur nach! Das Eine mufs der Autor, will er nicht fortgesetzt sich selber widersprechen, unbedingt zugeben, nämlich, dafs die Bewegung Gottes in der zweiten Ursache aufgenommen wird. Wir sagen in der zweiten Ursache, nicht im Effekte der zweiten Ursache. Das bestreitet übrigens der Autor auch gar nicht, denn er spricht ja von einer aufgenommmenen und modifizierten Bewegung der ersten Ursache. Wie es aber dann noch möglich ist, die praemotio physica und die Thomisten zu bekämpfen, das dürfte allerdings ein Geheimnis bleiben. Die praemotio physica besteht eben darin, dafs Gott den Kreaturen eine Form oder Kraft mitteilt, wodurch sie Ursachen werden und eine wirkliche Thätigkeit setzen. Diese Form oder Kraft ist das principium quo die Kreatur ein Agens in actu ist, und quo die faktische Thätigkeit zustande kommt. Der Autor selber erklärt, die erste Ursache erreiche durch ihre Kraft (immediatione virtutis) früher den Effekt als die subalternen. Aber eine praemotio physica darf nach seiner Meinung unter keinen Umständen angenommen werden. Da ist eine Verständigung ein für allemal ausgeschlossen. Läfst man die Denkgesetze und philosophischen Principien nicht mehr zum Worte kommen, so mufs man auf die Lösung irgendeiner Frage im vornhinein verzichten.

Auf Seite 60 lesen wir, dafs das Contingens in seiner Eigenschaft als ein Zukünftiges nicht Objekt einer sichern Erkenntnis sein könne (futurum in sua conditione futuri non est objectum capax certi intuitus). Fünf Zeilen später heifst es: „futurum contingens potest certo et infallibiliter cognosci." Seite 59 ist die Proposition: „Deus scit aliquid fore" kontingent; Seite 60 dagegen ist das: „scitum esse" wiederum absolut notwendig. Seite 61 ff. führt der Autor eine herrliche Stelle aus S. Thomas an (Perihermen. l. 1. c. 13. 14. 15) über die Erkenntnis Gottes hinsichtlich des Zukünftigen. Wir citieren daraus nur folgenden Passus, wie er auf Seite 63 steht: „tertio, potissimum attendatur, quod contingentiae hujusmodi et praesentialis determinationis nec unica, nec prima causa est creatura vel humana

voluntas, sed ipsamet scientia Dei et voluntas divina.“ Auf Seite 58 aber bestreitet der Autor auf das entschiedenste, dafs Gott die subalternen Ursachen determiniere. In diesem Falle wäre sie nach der Ansicht des Autors notwendig thätig. Allein das stimmt wiederum nicht überein mit der Behauptung auf S. 58, derzufolge Gottes Wille so wirksam (adeo efficax) ist, dafs auf seinen Befehl sowohl die notwendigen wie die kontingenten Dinge hervorgebracht werden. Es stimmt aber auch nicht zu der Lehre des hl. Thomas auf Seite 65. Daselbst heifst es: „ex eadem causa dependet effectus, et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. . . . Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est habet causam ipsum Deum. Unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum ens est, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam, vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam, vel necessitatem praeparavit ei causas medias ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter“ (l. Th. in 6. Metaph. l. 3.). Wenn es also von Gott abhängt, ob die zweiten Ursachen kontingent, oder notwendig sind, und in dieser zweifachen Weise einen Effekt hervorbringen, so wird es ohne Zweifel auch von ihm abhangen, ob die Determinierung der subalternen Ursachen zu ihrer Thätigkeit eine notwendige, oder aber eine kontingente d. h. freie bleibt. Allerdings, wenn man die Determinierung überhaupt beständig mit der Determinierung zu Einem identifiziert, dann erklärt sich die Sache von selber. — Seite 67 verwirft der Autor das absolute Dekret und die Vorherdeterminierung unserer Gedanken und Willensthätigkeiten in Gott, citiert aber auf der nächsten Seite folgende Stellen aus S. Thomas: „sicut esse divinum est primum et per hoc omnis esse causa; ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, vel intelligendo cognoscit esse cujuslibet rei; ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.“ 1. c. G. c. 68. Wie kann nun Gott ohne absolutes Dekret und ohne Vorherbestimmung (praefinitio) Ursache eines Dinges sein? An der angeführten Stelle n. 4 vergleicht S. Thomas Gott mit einem Künstler. Hat der Künstler kein absolutes Dekret und keinen bestimmten Entwurf (praefinitio), wenn er etwas ausführen will? Gibt ja der Autor selber zu, dafs die Verteidiger der scientia media, um ihr System aufrecht erhalten zu können, eigentlich die faktische Möglichkeit der Determinierung des freien Willens vor jedem Akte des göttlichen Wissens und Willens beweisen müfsten. Ist diese Determinierung faktisch nicht möglich, und erfordert sie einen Akt Gottes, so mufs das Dekret doch ein absolutes, und eine wahre Praefinitio sein.

Dafs dadurch der Verstand und Wille zu Einem bestimmt werde, wie der Autor wiederholt behauptet, ist durch nichts begründet, und widerspricht direkt der Lehre des hl. Thomas: „Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia gratum faciente. Non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina; quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est, tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis

Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus ut Augustinus dicit, ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum.“ de veritate q. 24. a. 14. Diese Stelle gibt uns allen wünschenswerten Aufschlufs. Gott determiniert die Geschöpfe, denn auf den Einflufs Gottes hin erfolgt eine bestimmte Thätigkeit (operatio determinata). Gott bestimmt die Kreaturen dadurch, dafs er ihnen das Princip der Thätigkeit mitteilt und erhält. Diese Determinierung ist bei den Naturdingen eine notwendige, weil die bestimmte Thätigkeit mit Notwendigkeit gesetzt wird. Bei den geistigen Wesen ist diese Determinierung nicht eine notwendige, denn sie sind nicht zu einer Thätigkeit bestimmt (non determinata ad aliquam unam operationem); und sie sind an und für sich überhaupt nicht thätig, wenn sie nicht jedesmal von Gott dazu bewegt werden (voluntas quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum). Und selbst wenn sie zu irgend einer Thätigkeit von Gott, ihrem ersten Aktiven, bestimmt werden, so sind sie doch nicht zu dieser einen bestimmt, sondern noch in der Potenz zu allen andern, was bei den Naturdingen nicht der Fall ist. Die Determinierung durch Gott läfst sich demnach gar nicht bestreiten. Falsch ist nur, dafs Gott die geistigen Wesen zu Einem determiniere, was kein Thomist lehrt, obgleich der Autor es behauptet: notent faventes praemotioni! S. 68.

Der Autor lehrt zwar auf der soeben angegebenen Seite, dafs man den Einflufs der höhern Ursache, von welcher die subalternen das Sein und die Thätigkeit empfangen, nicht ausschliefsen dürfe. Die Kausalität der ersten Ursache Gottes bleibe hinsichtlich der Willensbewegungen gewahrt. Wie denkt sich nun der Autor die Sache? Nach seiner zum öftern ausgesprochenen Ansicht wirkt Gott innerlich mit, Gott ist die Hauptmitursache. Die Geschöpfe bilden somit ebenfalls eine Ursache, und zwar unabhängig von Gott. Sie haben das Mitursachesein nicht von Gott. Es sind vielmehr zwei unterschiedene wirkliche Ursachen, die einen gemeinsamen Effekt, die Thätigkeit hervorbringen. Wie verhalten sich nun diese beiden Ursachen zu einander? Etwa wie das quo agit, oder mit andern Worten: wie das Suppositum, welches, und die Kraft, wodurch dieses Suppositum thätig ist? Nein, das wäre ja thomistisch und forderte eine praemotio physica. Ferner: wie kommt die Kreatur dazu, Mitursache zu sein? Durch Gott? Nein, dann wäre abermals die praemotio physica notwendig. Wirkliche Ursache, agens in actu ist das Geschöpf durch sich selber. Das Ursachesein hat sie demnach nicht von Gott. Allein das steht im Widerspruch mit der Lehre des Autors, dafs die Bewegung durch Gott in den zweiten Ursachen aufgenommen werde. Das verträgt sich aber auch nicht mit der Theorie auf Seite 134. Daselbst heifst es: „wir dürfen uns nicht einbilden, es gäbe in den Dingen, seien es notwendige, oder kontingente, irgend etwas Gutes, das nicht von Gott, als der ersten Ursache früher gewollt worden wäre (quin praesupponatur tanquam prima causa Dei voluntas). Ursachesein, wenn auch nicht für den Effekt vollends ausreichend, mufs doch gewifs etwas Gutes

genannt werden. Setzt nun dieses Gut den Willen Gottes als seine erste Ursache voraus, so mufs offenbar eben dieser Wille Gottes das Geschöpf zur Ursache oder Mitursache machen. Der Wille Gottes mufs den Kreaturen etwas mitteilen, wodurch sie Mitursachen werden. Dadurch ist der Begriff einer Mitursache im Sinne der Gegner des hl. Thomas einfach unmöglich gemacht. Nach der Theorie der Gegner wirkt Gott nicht das Mitursachesein, Ursache sind die Kreaturen durch sich selber. Sie haben folglich etwas, besitzen ein Gut, welches nicht von Gott stammt. Ursache ist somit das Geschöpf unabhängig von Gott, blofs den Effekt haben beide gemeinsam. Der Autor sagt ja selber (S. 140), dafs Gott nicht die einzelnen Ursachen zur Thätigkeit (ad agendum) bestimmt. Blofs die Bewegungen und Thätigkeiten werden von Gott in der Weise bestimmt, dafs sie aus freien und kontingenten Ursachen hervorgehen.

Von einer Prädeterminierung ist nirgends die Rede, sondern von der absoluten Allmacht Gottes. Zumal beruft sich S. Augustin auf die allermächtigste Kraft Gottes (omnipotentissimam potestatem Dei), nicht aber auf die Determinierung des menschlichen Willens. Nichts ist evidenter als die Thatsache, dafs S. Thomas weder die Voraussicht der Zustimmung des Willens, noch die Determinierung gelehrt hat. So der Autor S. 142, 143. Nichtsdestoweniger bringt die subalterne Ursache ihre Thätigkeit nur in der Kraft Gottes hervor. Die Bewegung Gottes wird bei der Aufnahme in der zweiten Ursache modifiziert. Gott determiniert den Willen nicht, dieser determiniert sich ausschliefslich selber. Trotzdem aber sieht Gott diese Selbstbestimmung des Willens nicht im Willen, sondern in sich selber, d. h. in seiner eigenen Wesenheit, denn Gott ist die erste Ursache alles Seienden, alles Guten. Gott determiniert ein jedes Ding (determinans unumquodque (S. 187.) Alles was überhaupt existiert, ist von Gott. (S. 211.) Gott ist absolut die Ursache alles dessen, was dem Seienden gehört. (S. 213.) Wie verhält sich dann die Sache mit der Selbstbestimmung des Willens? Ist sie kein Seiendes, kein ens? Das Instrument ist in der Kraft der ersten Ursache thätig, d. h. es wirkt unter dem Hauptagens. (S. 217.) Jedes ens per participationem, sowie überhaupt alles Gute in den Dingen ist von einem Andern verursacht. (S. 263.) Ist die Selbstbestimmung des Willens nicht ebenfalls ein Gut, ein bonum? Alle untergeordneten Agentien teilen das Sein, substantielles wie accidentelles, nur insofern mit, als sie in der göttlichen Kraft thätig sind. Denn keine Ursache vermag, insofern sie von einem Andern abhängig ist, etwas zu wirken, aufser in der Kraft dieses Andern. Kein Ding kann somit ein Sein verleihen, aufser insofern es actu ist. Folglich verleiht nichts einem Andern das Sein, aufser in der Kraft desjenigen, von dem es das Sein in actu hat. Dieses Sein aber hat jedes Ding von Gott. (S. 277. 288.) Das was vom Agens gewirkt wird, mufs in der aktiven Potenz des Agens enthalten sein. (S. 195. 252.) Die aktive Potenz aber ist nicht blofs Princip des Effektes, sondern auch Princip der Thätigkeit. (S. 551.) Gott wirkt in allen Dingen. (S. 279.) Woher hat dann der Wille sein esse in actu? Durch wen wird er aktive Potenz? Von wem hat er dieses accidentelle Sein? Er mufs es offenbar von Gott haben. Jede Neigung eines Dinges, sei es ein Naturwesen, oder ein freies Geschöpf, ist nichts anderes als eine gewisse Einprägung (impressio quaedam) von Gott, dem ersten Agens. (S. 288.) Gott bildet die Ursache, dafs jedes Ding existiert, thätig ist und zu einem Ziele hinbewegt wird. (S. 289.)

Worin besteht nun diese gewisse Einprägung? was ist sie? Ist es die Thätigkeit des Willens? Nein, diese kann es nicht sein, denn sie käme dann von aufsen und zu dem Willen hinzu. Sie würde vom Willen aufgenommen. Die Thätigkeit aber mufs aus dem Willen hervorgehen, denn der Wille bildet das Princip für die Thätigkeit und sie mufs, wie der Autor sagt, im Willen, in der aktiven Potenz enthalten sein. Oder ist der Wille schon an und für sich aktive Potenz? Hat ihn Gott schon als potentia in actu geschaffen. Keineswegs, denn der Autor erklärt wiederholt, der Wille sei eine passive Potenz, also nicht immer in actu. Der Autor betont stets, der Wille bedürfe der Bewegung, der Herausführung aus der Potenz und der Überführung in den Akt durch Gott. Also was ist diese quaedam impressio von Gott? Die Thätigkeit des Willens kann es nicht sein, weil diese als Effekt des Willens in actu der Natur nach später ist als seine Ursache, als das Princip, aus welchem der Effekt hervorgeht. Die Erschaffung des Willens kann es ebenfalls nicht sein, weil der Wille nicht immer in actu, folglich nicht immer Ursache, Princip seiner Thätigkeit ist. Der Autor bekämpft die Thomisten, welche lehren, diese quaedam impressio sei eine vorübergehend mitgeteilte Form oder Kraft. (S. 291.) Sonderbar! Der Autor selber gesteht, die Bewegung Gottes werde in den zweiten Ursachen aufgenommen. Verhält sich denn das Aufgenommene zum Aufnehmenden nicht wie die Form zum Stoffe? Ist es keine Formalität, so mufs es eine Materialität sein, d. h. diese Bewegung mufs sich wie der Stoff verhalten. Ein Drittes gibt es nicht. Nun verhält sich aber der Wille im passiven Zustande (in potentia) ebenfalls wie der Stoff. Wie ist es dann möglich, dafs der Wille durch diese Bewegung, also durch diese Stofflichkeit aktive Potenz werde? Stoffliches zu Stofflichem gefügt gibt eben nur wieder Stoffliches. Der Wille bleibt somit trotz der Bewegung durch Gott passiv, agens in potentia. Die passive Potenz mufs vervollkommnet werden, damit sie Ursache, Princip ihrer Thätigkeit sein könne. Diese Vollkommenheit fehlt ihr gerade, sonst wäre sie nicht passiv, sondern aktiv, in actu. Das Vervollkommnende aber verhält sich jeder Zeit formell zu demjenigen, was vervollkommnet wird. Es ist somit eine Formalität. Der Autor selber bemerkt (S. 322), die subalterne Ursache vermöge nur insofern einen Einflufs auf ihren Effekt auszuüben, als sie die Kraft der ersten Ursache aufnehme. Das zweite Agens wirke demnach nur durch die Kraft des ersten, welche im zweiten existiere. Nun denn, ist die Kraft nicht eine Form, eine Formalität? Ist sie vielleicht Stoff oder Materialität? Auf Seite 549 sagt der Autor selber: semper est sicut formale id, quod se tenet ex parte agentis et moventis. Zugeben, dafs der Wille von Gott bewegt werde, dafs diese Bewegung eine gewisse impressio sei, und vom Bewegten aufgenommen werde (S. 297), aber dennoch für das Bewegte keine Formalität bilde, das heifst den Widerspruch zum Princip erheben. Ganz dasselbe gilt von der Behauptung, diese Bewegung werde im Willen aufgenommen und derselbe werde trotzdem nicht determiniert. Eine Form oder Kraft, die ihr Subjekt zu nichts determiniert, ist eben ein Widersinn. Sie macht die passive Kraft zu einer aktiven und läfst sie passiv bleiben. Der Wille ist folglich durch diese Bewegung Princip und Nichtprincip, Ursache und Nichtursache zugleich.

Wir können dem Autor auf diesem Gebiete nicht weiter folgen. Wir kämen zu keinem Ende. Bemerken müssen wir indessen noch, dafs der Autor S. 291 ausdrücklich erklärt, infallibel sei nicht gleich-

bedeutend mit notwendig. Früher haben wir bekanntlich das Gegenteil davon gehört. Das thut aber nichts. Seite 504 identifiziert der Autor die ursprüngliche Gerechtigkeit mit der Gnade, was wir nicht billigen können. In Betreff der Anzahl der gefallenen Engel glauben wir, dafs der Autor nicht in Übereinstimmung ist mit dem Grundsatze des hl. Thomas. S. Thomas meint, in supernaturalibus sei der defectus in majori parte, in naturalibus dagegen in minori parte.

Aus dem ganzen Werke des Autors leuchtet hervor, wie schwer es hält, eine Vermittlerrolle zu übernehmen in der bekannten Kontroversfrage. Überall gebricht es diesbezüglich dem Autor an der nötigen Klarheit, und wir stofsen nicht selten auf Widersprüche. Einige von den vielen, die wir beim Durchlesen des Werkes notiert, haben wir hier angegeben. Besonders lobend hervorgehoben zu werden verdient die noble Art und Weise, mit welcher der Autor seine Gegner behandelt. Das sticht ganz vorteilhaft ab von dem Tone, welcher in neuerer Zeit sehr häufig angeschlagen wird. In einer bekannten Zeitschrift schwirren Ausdrücke wie: „alberne Behauptung", „banal", „unverfroren" etc. nur so in der Luft herum und fallen mit Wucht über den Gegner her. Auf solche Argumente läfst sich natürlich nichts mehr antworten. Nicht alle Schriftsteller haben das Talent, und noch weniger die Lust, den erhabenen Stil der: „Neuen freien Presse" und stammverwandter Blätter nachzuahmen.

Graz. Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.

Kunststudien von Hasse, o. ö. Professor der Anatomie an der Universität Breslau. 3. Heft: Die Verklärung Christi von Raphael. Eine Tafel in Lichtdruck. Breslau. Verlag v. C. I. Wiskott.

Diese Kunstudie besteht aus einer Widmung, einem Vorwort, einer historischen Einleitung und einer Deutung der Raphaelschen Darstellung der Verklärung Christi. Aus der Widmung, welche an die Kinder des Autors gerichtet ist, läfst sich ersehen, dafs derselbe gläubiger Protestant ist und von diesem Standpunkt aus Raphaels Gemälde beurteilt und deutet. Im Vorwort wird bemerkt, dafs der Autor das in Rom befindliche Original selber allerdings niemals gesehen, weshalb er sich hinsichtlich der Farbengebung eigenen Urteils enthalte. Es sei jedoch „der Geist, der Gedanke, welcher in einem Gemälde zum Ausdruck kommt, immer die Hauptsache, nicht aber das Geschick in der Farbengebung." Hieran schliefst sich die ganz zutreffende Bemerkung, dafs, wenn Menschen und menschliche Handlungen zur Darstellung gelangen, jenes Vorherrschen der Farben, wie es in den Werken eines Makart, Böcklin u. a. sich findet, ein ebenso grofser Verstofs gegen den Geist der Kunst sei wie die Farblosigkeit und das ausschliefsliche Herrschen des Gedankens bei Cornelius. In der historischen Einleitung wird zuerst mitgeteilt, dafs Raphael dieses Gemälde im Auftrage des Kardinals Giulio de Medici und zwar für den Altar einer Kirche begonnen, aber nicht ganz ausgeführt habe, sodann wird über einige frühere Beurteilungen und Deutungen des Gemäldes, insbesondere von Göthe, Passavant, Veit Valentin referiert. Hasse selbst stellt an die Spitze seiner Deutung diesen Satz: „Der Grundgedanke in diesem letzten Werke Raphaels ist: Nur im Glauben an den einigen Gott ist Heil. Der Glaube beginnt in

der untern Gruppe, er ist vollendet in der obern und gipfelt in der verklärten Gestalt des Heilandes."

Bei der Begründung dieser Deutung stellt der Autor die obere Gruppe voran und beginnt mit Bemerkungen über die Gestalt des verklärten Heilandes, indem er von ihm sagt: „dessen Blick sei gläubig und innig nach oben, dem Unsichtbaren entgegengekehrt. Raphael habe ihn als die reinste Inkarnation des Gottesglaubens dargestellt. Die vollkommne Reinheit des Glaubens in der Person des Heilandes habe Raphael dadurch, dafs seine Gestalt in weifsem Lichte strahlt, ausgedrückt." Diese Sätze zeigen, dafs nach der Deutung unseres Autors der verklärte Christus nicht als einer, an den geglaubt werden soll, sondern als einer, der glaubt, dargestellt wäre.

Diese Deutung nun mufs Referent für verfehlt erklären. Sie widerstreitet der Dogmatik und der Bibel und läfst sich auch vom Standpunkt der Kunst durchaus nicht rechtfertigen. Was die Dogmatik betrifft, so ist es ein dogmatischer Irrtum, bei der Person des Herrn von Glauben in dem Sinne, dafs er selbst des Glaubens bedurft hätte, zu sprechen, denn er war nicht blofs als Gott, sondern auch als Mensch, stets im Besitze der Anschauung Gottes, welche den Glauben ausschliefst. (Vgl. Thomas v. Aq. Summa theolog. III. q. VII. a. 3.) Bei unserem Autor ist freilich die dogmatische Inkorrektheit, dafs er Christus zu den Glaubenden zählt, insofern verzeihlich, weil er nicht Theolog, sondern Anatom und Protestant ist.

Aber auch die einschlägigen Texte der hl. Schrift, die der Autor als Protestant gewifs kennt, hätten ihn von dieser Deutung zurückhalten sollen, denn aus allem, was die Schrift über jenes Faktum berichtet, besonders aber aus dem Zeugnis, das der himmlische Vater seinem Sohne gab, geht hervor, dafs bei jenem feierlichen Akte Christus nicht als gläubiges Subjekt, sondern als Gegenstand des Glaubens, als der, an welchen geglaubt werden soll, erscheint. Zu diesem Zweck gab der Vater dem Sohne jenes feierliche Zeugnis durch die Stimme aus der Wolke, zu diesem Zwecke erschienen auch Moses und Elias, um jenes hörbare Zeugnis durch ihre sichtbare Erscheinung noch zu bekräftigen. Dafs der Gegenstand dieser Bezeugung der verklärte Christus ist, darüber kann kein Zweifel sein; nun aber bezweckt die Bezeugung den Glauben und folglich ist der, welcher Gegenstand der Bezeugung ist, auch der Gegenstand des Glaubens. Wir sehen also, dafs Dogmatik und Bibel gegen die von Hasse gegebene Deutung der Gestalt des Herrn sind. Da nun Raphael als gläubiger Katholik gewifs nicht einen der Dogmatik und Bibel widerstreitenden Gedanken in seinem Gemälde ausdrücken wollte, so ist jene Deutung auch vom Standpunkt der Kunst nicht haltbar. Wir müssen jetzt nochmal auf den an die Spitze der Deutung gestellten Satz: „Nur im Glauben an den einigen Gott ist Heil" zurückkommen. Wenn wir es genau nehmen, so hat es sich bei dem Akte der Verklärung Christi eigentlich nicht um den Glauben an den einen Gott, sondern um den Glauben an den eingebornen Sohn Gottes gehandelt. Der Glaube an den einen wahren Gott war bei allen menschlichen Personen, die auf dem Bilde dargestellt sind, ohnehin schon zureichend vorhanden. Aber der Glaube an Christus als den eingebornen Sohn Gottes sollte in den drei mitgenommenen Jüngern durch das Zeugnis Gottes, des Moses und Elias befestiget werden. Darin, dafs in diesem Bilde alles eine Beziehung auf den Glauben hat, ist Referent mit dem Autor, welcher den einheitlichen Charakter des Gemäldes gut verteidigt, einverstanden, aber als Objekt dieses Glaubens, um den es sich handelt, mufs aus den

schon angegebenen Gründen, Christus als Gottessohn und Erlöser betrachtet werden. Seine Gottessohnschaft verkündet die aus der Wolke tönende Stimme des Vaters; als Erlöser aber wird er an dem Besessenen durch Austreibung des bösen Geistes sich selbst erweisen. Der Maler hat diesen Gedanken, dafs der auf dem Berge verklärte Gottessohn zugleich der Erlöser der Menschen aus der Macht des Satans sei, dadurch ausgedrückt, dafs einer von den Jüngern, die unten am Berge stehen, mit emporgestreckter Hand zu der Gestalt des Verklärten emporzeigt, als wollte er sagen: Dort ist der, welcher diesen unglücklichen Jüngling aus der Gewalt Satans befreien kann. Dieser Jüngling repräsentiert hierbei das ganze Menschengeschlecht in seinem erlösungsbedürftigen Zustande.

Von diesem Gesichtspunkt aus, wenn nämlich beachtet wird, dafs Christus Gottessohn und Erlöser zugleich ist, zeigt sich erst, wie sehr auch die untere Partie des Gemäldes motiviert ist und welches innige Band sie mit der obern verknüpft. Würde die untere Partie fehlen, so wäre Christus zwar als der eingeborene Gottessohn, aber nicht ausdrücklich zugleich als Erlöser dargestellt. So aber ist beides, die Gottessohnschaft in der obern Gruppe und sein Erlöseramt (indirekt) in der untern Gruppe zum Ausdruck gebracht. Referent möchte daher den einheitlichen Grundgedanken des Gemäldes in den Satz fassen: Christus, der eingeborne Gottessohn, ist zugleich auch der Welterlöser; oder, sofern man mit Hasse den Glauben betonen will, müfste der obige Satz die Form erhalten: Nur im Glauben an Christus, den Gottessohn und Welterlöser, ist Heil. Gegen den von Hasse an die Spitze seiner Deutung gestellten Satz ist noch zu bemerken, dafs in der hl. Schrift (vgl. Act. 4, 12), als Grundbedingung des Heils nicht der Glaube an einen Gott, den auch Juden und Muhammedaner haben, sondern der Glaube an Christus, den Sohn Gottes, hingestellt ist. Erst der Glaube an den Sohn Gottes, der freilich den Glauben an Gott selbst voraussetzt, ist specifisch christlicher und heilbringender Glaube.

Die Bemerkungen unseres Autors über einzelne Figuren sowohl der obern als untern Gruppe, sind meistens zutreffend und zeugen von einem tiefeindringenden Studium und anatomischer Beobachtung; doch kann Referent nicht ganz einverstanden sein mit der Deutung des Ausdruckes des Schreckens im Gesichte des Vaters des Besessenen. Hasse meint nämlich, das gramdurchfurchte Gesicht jenes Mannes drücke einen seelischen Schreck aus über den Hinweis auf eine andere unsichtbare Hilfe. Der Hinweis auf Hilfe (ausgedrückt in dem Jünger, der nach oben zeigt) ist ja vielmehr geeignet, Schrecken zu vertreiben oder doch zu mildern, als solchen hervorzurufen.

Zwei Gestalten in dem Raphaelschen Gemälde bieten der Deutung besondere Schwierigkeiten, nämlich die zwei Figuren am linken Rande unterhalb der Gestalt des Elias. Veit Valentin und Hasse sind der Meinung, dafs in diesen Figuren die hl. Diakone Julius und Laurentius dargestellt seien. Sie sollen ein Zeichen der Huldigung sein für den Besteller des Gemäldes, Giulio de Medici, und Hasse bezeichnet (mit Veit) dieselben als Vertreter der durch Christus an Gott glaubenden Kirche. Gegen die Annahme, dafs in jenen zwei Gestalten die genannten Diakonen dargestellt seien, erhebt sich das Bedenken, dafs Raphael damit einen starken Anachronismus sich erlaubt hätte, weil ja zur Zeit, als die Verklärung Christi stattfand, jene Diakonen noch nich existierten. Dafs sie aber Repräsentanten der an Christus glaubenden Kirche sein sollen, ist aus dem Grunde nicht wahrscheinlich, weil die Kirche schon durch

die Apostel, insbesondere durch Petrus, Johannes und Jakobus, repräsentiert ist. Referent ist eher geneigt, in jenen zwei Gestalten Engel zu sehen, wogegen der Umstand, dafs sie keine Flügel haben, kein absolutes Hindernis ist, da Engel allerdings bisweilen auch ohne Flügel dargestellt sind. Es verdient Beachtung, dafs jene zwei Gestalten zu dem verklärten Heiland unverhüllten Angesichtes emporschauen, was jene drei Apostel nicht thun. Jene können den Verklärungsglanz ertragen, diese nicht. Wenn die ersten Engel sind, ist ihr freier Blick erklärlich.

Übrigens möchte Referent diese Deutung keineswegs als ganz sicher, sondern nur als probabel hinstellen.

Hasse gibt auch von den neun Jüngergestalten am Fufse des Berges eine Deutung, indem er die Identität mit bestimmten biblischen Persönlichkeiten nachzuweisen sucht. Die Gestalt, welche mit emporgestrecktem Arm nach oben weist, wird auf den Apostel Paulus bezogen, was Referent für gewagt hält. Raphael hat gerade so viel Jünger, als es zur Zeit der Verklärung waren, oben drei, unten neun, dargestellt; dafs er nun irgend eine andere Persönlichkeit, als solche, die damals zum Apostelkreise gehörten, unter der Zahl der Jünger habe darstellen wollen, ist sehr unwahrscheinlich.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dafs die Zweckbeziehung der Verklärung Christi auf den Glauben, welche Hasse in seiner Studie so betont, allerdings auch von der katholischen Kirche in der Messe des Festes von der Verklärung hervorgehoben wird, denn im Beginn der Oration jenes Festes ist gesagt, dafs Gott in der glorreichen Transfiguration seines Eingebornen die Geheimnisse des Glaubens durch das Zeugnis der Väter (Moses und Elias) bestätiget habe. In dieser Beziehung stimmt also die Deutung von Hasse mit der Deutung der katholischen Kirche überein.

Dillingen. Dr. Xav. Pfeifer.

Unserer Lieben Frauen Rosenkranz erklärt von Fr. Thomas Esser, Prediger-Ordens. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1889.

Wie der Herr Verfasser in der Einleitung hervorhebt, sollte das vorliegende Buch eine möglichst vollständige Belehrung über den Rosenkranz nach seiner aszetischen und kanonistischen Seite hin erstreben. Dieses Ziel ist unseres Erachtens vom Verfasser erreicht. Alle Fragen, die nach der oben genannten doppelten Seite hin über den Rosenkranz gestellt werden können, sind in edler Sprache behandelt worden. Das Buch verbreitet sich über das Wesen, die innere Einrichtung und äufsere Anordnung des hl. Rosenkranzes, beleuchtet den Namen, klärt uns auf über den Ursprung und Geist des Rosenkranzes. Auch die Bedeutung des Rosenkranzes für das menschliche Leben und die Anleitung, dieses Gebet privatim oder gemeinschaftlich gut zu verrichten, finden ihre Behandlung. Daran schliefst sich eine Erörterung über die Bruderschaft und die Ablässe des Rosenkranzes und die besonderen Formen der Verrichtung, nämlich den lebendigen und ewigen Rosenkranz. Diese angegebenen Teile erfreuen sich in dem Buche einer vollständigen Behandlung; das wird schon durch die reichen Litteraturangaben bezeugt. Man würde sich nun sehr irren, wenn man das vorliegende Buch nur als ein gewöhnliches praktisches Belehrungs- und Erbauungsbuch erachten wollte, dessen Lesung den sog. frommen Seelen zu überlassen sei. Gewifs,

ein Erbauungsbuch ist es auch, aber der Verfasser zählt uns nicht dürr und trocken die Bestandteile des Rosenkranzes auf oder wendet sich mit salbungsvollen Worten an unser Herz; vielmehr ist er spekulativ thätig, er dringt zuerst tief in das Wesen und den Organismus des Rosenkranzes und seine Bedeutung im Gottesleben der Kirche ein, und nachdem er so die innere Schönheit erschlossen hat, geht er über zu den mehr praktischen Fragen, auch diese mit tiefer Auffassung behandelnd. Gerade in der Darstellung des Wesens und des Organismus finden wir den wertvollsten Teil dieses Buches. Der Rosenkranz tritt uns als ständiger Psalter der Kirche zu Ehren Unserer Lieben Frau entgegen, dessen Gegenstück, soweit ein Vergleich gestattet ist, in dem beständigen Gebete der Kirche zur Anbetung Gottes, dem Davidischen Psalter zu suchen. Für den ganzen, aus sichtbarem und unsichtbarem Bestandteile zusammengesetzten Menschen ist der Rosenkranz wie geschaffen, da er aus mündlichem und innerlichem Gebete sich zusammenfügt. Ein herrliches Theater, auf welchem die wechselvollen Schicksale im Leben Unserer Lieben Frau und ihres göttlichen Sohnes lebensvoll uns entgegentreten, wirkt der Rosenkranz auf das Gemüt des Menschen, stimmt es in mannigfaltigster Weise, bald zur Höhe der Freude es emporhebend, bald auf Zwischenstufen in die Tiefe des Leidens versenkend. Darum erscheint der Rosenkranz als ein mächtiges Mittel, gerade diese Seite des Menschen auszubilden. Doch das Gemütsleben des Menschen ist es nicht allein, das im Rosenkranz seine Entwicklung findet; auch der intellektuellen Kraft des Menschen bietet der Rosenkranz ein Mittel gedeihlicher Entwicklung, indem die Phantasie, die sinnliche Seite des Erkennens bereichert und der Verstand zugleich in die tiefsten Wahrheiten eingeführt wird. Die Geheimnisse des Rosenkranzes sind ein treffliches Kompendium der ganzen Theologie, in schlichter unscheinbarer Form geboten und doch den reichsten unerschöpflichen Inhalt umschliefsend. Wer mit dem Verfasser in diese Gebetsform sich wahrhaft vertieft, sieht mit ihm die Schalheit der Einwände, welche gegen den Rosenkranz erhoben werden. Bei all der Begeisterung für den Rosenkranz fehlt es dem Verfasser nicht an Unbefangenheit im Urteile den Auswüchsen gegenüber, die sich besonders in der Häufung der kleinen Andachten leider vorfinden. Wir unterschreiben vollständig sein Urteil, welches S. 173 in folgenden Worten ausgesprochen wird: „Damit berühren wir einen unserer Ansicht nach wunden Punkt der heutzutage üblichen Auffassung von Frömmigkeit. . . . Es möchte scheinen, als sei die krankhafte, industrielle, geschäftige Tagewerkerei, die jetzt auf dem äufseren Markt des Lebens herrscht, auch einigermafsen in das Heiligtum des innern Lebens eingedrungen."

Um auch der Ausstattung des Buches ein Wort zu widmen, so darf in Bezug hierauf der Verlagshandlung alles Lob gezollt werden. Ein reichhaltiges Register erleichtert den Gebrauch des Buches.

Paderborn. Otten.

***J. H. Witte,* Sinnen und Denken.** Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus dem Gebiete der Litteratur, Philosophie und Pädagogik. Halle, Pfeffer 1889.

Witte bietet uns hier eine Reihe anregend und gemeinverständlich durchgeführter Betrachtungen und Darstellungen von allgemeiner Wichtigkeit und Bedeutung. Leider fühlen wir aber, sobald wir versuchen, ein bestimmtes Urteil zu fällen, einen schmerzlichen Mangel, es fehlt



uns völlig der gemeinsame Boden, auf dem noch eine Verständigung möglich wäre. Wir fühlen dies um so schmerzlicher, als einige Themata, die uns hier vorgeführt werden, unmittelbar die höchsten Güter berühren, die es für uns geben kann.

Die katholische Philosophie ist durch eine grofse Kluft von der modernen, leider fast überall aufserhalb des engen Glaubensgebietes herrschenden Philosophie getrennt und alle Versuche, diese Kluft zu überbrücken, müssen scheitern. Wie schön wäre es, wenn die modernen Philosophen doch wenigstens noch auf christlichem Boden ständen, doch was sage ich! wenn nur wenigstens echter Gottesglaube eine gemeinsame Voraussetzung wäre!

Wie leicht wäre es dann, sich z. B. über den Pessimismus zu verständigen, mit dem sich die erste Abhandlung Wittes beschäftigt! Kein Problem ist für den Christen leichter zu lösen, als diese Frage, er kann mit Gutberlet zugeben, dafs „wenn blofs das gegenwärtige Leben berücksichtigt wird, das Leid vorwiegend ist und dafs unter dieser Rücksicht das Leben so wertlos ist, dafs es besser wäre, nicht zu leben.“ In viel höherem Grade, als ein moderner Philosoph kann er die Forderung aufstellen, das Leid und das Leiden durch Sittlichkeit zu überwinden.

1. Die Ausführungen W.s haben den Weltschmerz in der Dichtung zum Gegenstand und es wird in vergleichender Darstellung der pessimistische Charakter der Dichtungen Byrons, Heines und Leopardis geschildert, wobei uns nur die Abschätzung der Schuld bei jedem dieser Männer (S. 11) als unzutreffend erscheint. Weder Byron noch Leopardi litt unschuldig, dies würde selbst einer pantheistischen Weltvernunft widersprechen. Abgesehen von sittlichen Verirrungen ist der Trotz und der Ingrimm Schuld genug, wie er sich bei Leopardi und in wahrhaft gotteslästerlicher Weise bei Byron ausspricht. Es ist originell, wie gegenüber diesen Dichtern der Faust Goethes als wirkliche Lösung des Problems dargestellt wird. Faust erhebt sich über die Verzweiflung, die ihn dem Mammon und der Mäfsigkeit, der Hoffnung und dem Glauben fluchen läfst und dem Selbstmorde nahe bringt, indem er sich einem thätigen Leben ergibt und als letzte Weisheit erkennt, nur der verdiene die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern mufs. In der Konsequenz dieser Auffassung, noch mehr aber im Sinne der überschwänglichen Goetheverehrung der Gegenwart liegt es, wenn er dem zweiten Teil des Faust im Sinne K. Fischers und des von ihm übersehenen Köstlin eine Rechtfertigung angedeihen läfst. In den Anmerkungen wird hierbei eines Aufsatzes Pfeiffers in diesem Jahrbuche rühmend gedacht.

2. Die zweite Abhandlung konstruiert mit den Begriffen Kants und Fichtes jenen abenteuerlichen Staatsbegriff der Neuzeit, in dem alles aufgeht, Kunst, Wissenschaft und Religion. Dabei ist es um so auffallender, einen solchen alles umfassenden und vermögenden Staat zu finden, als W. gerade von Voraussetzungen ausgeht, die ebenso leicht zu dem Staatsbegriff eines Humboldt oder Stuart Mill führen könnten, wie denn auch Kant und Fichte selbst in seiner ersten Zeit nur einen Rechtsstaat kannte. Eine ausreichendere Grundlage hätte die historische Betrachtung oder der anthropologische Standpunkt Trendelenburgs gewährt. Wenn man den Staat als den Menschen im grofsen betrachtet und Recht, Sittlichkeit und selbst die Wahrheit (Hegel) nur in historischer Entwicklung des Staates begründet sieht, hat es einen Sinn, dem Staate jene umfassende Bedeutung beizulegen, so aber genügt es nicht, um den absoluten Staat zu gewinnen, zu den Voraussetzungen Kants die Thatsache beizufügen, dafs nur innerhalb eines durch Sprachgemeinschaft

geeinten Volkes mit eigenartigem Geistesleben erfolgreiche sittliche und vernünftige Thätigkeit möglich sei. Auch mutet es uns besonders auf Kantschem Boden sonderbar an, wenn der Bestand der Naturgesetze uns dazu anleiten soll, in die gesellschaftliche Welt Vernunftgesetze einzuführen (S. 42). Beide Gebiete sind völlig heterogen. Wir vermissen in der Abhandlung überhaupt die Klarheit, die wir z. B. in Meyer, institutiones philosophiae naturalis über diesen Punkt finden.

In der folgenden Abhandlung über Fichte wird das angeschlagene Thema weiter fortgesetzt. Dabei bekommen die bösen Ultramontanen einen Hieb. Wie wenig indessen, trotz aller Versicherung, Ultramontanismus und Katholicismus, ja das Christentum überhaupt verschieden ist, sehen wir bei dieser Gelegenheit ganz handgreiflich. W. schreibt nämlich: „Was als sehr zeitgemäfs der Behauptung derer gegenüber zu stellen sein möchte, die ihren Mangel an Patriotismus unter der Maske angeblicher Religiösität zu verdecken suchen, ist das, was Fichte in folgender Stelle derselben Reden (an die deutsche Nation) sagt: Wer zwar vielleicht sein unsichtbares Leben als ewig erblickt, der mag einen Himmel haben und in diesem sein Vaterland; aber hienieden hat er kein Vaterland, denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit und zwar der sichtbaren Ewigkeit erblickt, und er vermag daher auch nicht sein Vaterland zu lieben. In der That, fügt W. hinzu, wir bedürfen keiner anderen sichtbaren Ewigkeit als der des Vaterlandes, keiner wenigstens, die sich nicht mit letzterm zu vertragen gewillt ist. . . . . . Jeder Wetteifer dessen, der eine andere an Stelle dieser oder auch nur neben sie mit Verletzung ihrer Interessen zu setzen strebt, erscheint vermessen, er ist frevelhaft und gottlos und wäre auch, was an Stelle des Vaterlandes oder über dasselbe gesetzt werden sollte, eine unfehlbare Kirche.“ Eine unfehlbare Kirche mufs auch der gläubige Protestant annehmen, wenn ihm die Worte Jesu wirklich Leben und Wahrheit sind. Denn der Kirche ist der hl. Geist verheifsen, der alle Wahrheit lehren wird. Wittes Vorwurf trifft nicht blofs die Ultramontanen, nicht blofs die Katholiken, sondern auch gläubige Protestanten.

Wir wollen von W. nicht verlangen, dafs er eine „unfehlbare Kirche“ als sichtbare „ins Irdische verflöfste“ Ewigkeit betrachte, wir möchten ihn aber bitten, einmal die Eventualität ins Auge zu fassen, dafs der Staat, in dem er sich befindet, einen katholischen Charakter hätte, d. h. dafs die Minister und die Volksvertretungen in „ultramontanem“ Geiste die Politik führen würden. Denn worin anders wird uns der Staat sichtbar, als in diesen die Regierung bestimmenden Mächten? Dafs einmal ein solcher Umschwung möglich, wird W. füglich nicht bestreiten können. Was in Belgien möglich ist, könnte auch einmal in andern überwiegend katholischen Staaten eintreten, in Österreich, Frankreich, Baden und Bayern. Wäre dann W. auch noch geneigt, durch den Staat Kunst, Wissenschaft und Religion bestimmen zu lassen und den Satz aufrecht zu erhalten, „der nationale Kulturstaat sei die einzige natürliche Organisation der gemeinsamen geistigen Interessen“?

3. Der Aufsatz über die sociale Krisis in den höhern Ständen und die Organisation unseres Bildungsganges enthält äufserst beachtenswerte Gedanken. Man kann hier mit allem einverstanden sein, was W. ausführt. Es gibt ein wirklich trübes Gemälde, wenn man alle Erscheinungen in höheren Ständen zusammenfafst, die Unzufriedenheit mit dem Beruf, die Überschätzung der intellektuellen vor der praktischen, sittlichen und gemütlichen Thätigkeit, der ungemessene Zudrang zu allen Lebensberufen und die schrankenlose Konkurrenz. Der Kampf ums Dasein ist die

gemeinsame Quelle dieser Mifsstände. Die Lernzeit nimmt gegenüber der Zeit praktischer Ausführung dessen, was man sich angeeignet hat, eine viel zu grofse Länge ein. In den Wettbewerb mit der Männerarbeit tritt die Frauenarbeit, die, „auf dem Boden regerer und weniger verkümmerter Phantasie entsprungen“, mehr „Selbständigkeit und Originalität“ zeigen als jene. Während die höhere Erziehung der Männer unter der Schablone uniformierender Lehrpläne die Selbständigkeit verkümmert, herrscht in der Frauenerziehung noch eine gröfsere Freiheit.

Als Heilmittel schlägt W. unter anderm vor, der Unterrichtszeit dadurch eine gröfsere Kürze zu geben, dafs nur Latein gelehrt wird und schon in höheren Klassen die Fachbildung beginnt. Es soli ferner ein Reichsbildungsamt geschaffen werden, welches die Unterrichtsgestaltung bestimmen und dem litterarischen Leben Ordnung und Gerechtigkeit wahren soll.

4. Der Gröfse Friedrichs II. bringt in der Regel jeder bedeutende preufsische oder wenigstens in Berlin angestellte Gelehrte seinen Tribut dar. So besitzen wir denn eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen so hervorragender Männer, wie Trendelenburg, Böckh, Du Bois-Reymond, J. B. Meyer, Zeller u. s. w. Namentlich bieten die Jahressitzungen der Akademie der Wissenschaften regelmäfsig Gelegenheit zu solchen Vorträgen, und die Verherrlichung nimmt kein Ende. So finden wir auch bei W. einen Vortrag über die Verdienste um die Erziehung. es freut uns aber konstatieren zu können, dafs er für seinen Helden nicht blinde Voreingenommenheit besitzt und seine Fehler wenigstens in Anmerkungen darlegt. Da W. so ehrlich ist, wollen wir ihm gerne zugeben, dafs Friedrich um den höheren Unterricht namentlich deshalb grofse Verdienste hat, weil er mit Ablehnung des um sich greifenden einseitigen Realismus auf lateinischen und griechischen Unterricht und sittliche Erziehung grofsen Wert legt. Auch hat er trotz seiner Vorliebe fürs Französische der Pflege der deutschen Muttersprache zuerst in den höheren Schulen Eingang verschafft.

5. Witte hat vollkommen recht, wenn er in folgendem Vortrage behauptet, unsere Wissenschaft sei viel zu wenig volkstümlich, sie verschliefse sich zunftmäfsig in den Kreisen der Berufsgelehrten und selbst die gebildeten Stände zeigen wenig Anteil. So sei es auch nicht zu verwundern, dafs selten ein bedeutenderes Werk von nicht zunftmäfsigen Gelehrten verfafst wird, früher sei das anders gewesen und W. führt unter den Beispielen, die er hier angibt, besonders dasjenige Defoes, Franklins, Mendelssohns weiter aus. An Stelle des Letzteren hätten wir als Vertreter Deutschlands lieber einen Friedrich Perthes gesehen. Auffallend erschien es uns, das Bestreben Mendelssohns, „das Übersinnliche natürlich zu begreifen“ gebilligt zu finden. Gerade das macht man dem Supranaturalismus zum Vorwurf, dafs er das Übernatürliche vermittelst der für den Bereich des Sinnlichen geltenden Kategorieen zu begreifen sucht, und der neuere Agnosticismus des von Kant ausgehenden Ritschl und Herbert Spencers gilt heute als höchste Weisheit.

6. In dem letzten Vortrage über die Berufsbildung des Kaufmanns, ist besonders die begriffliche Unterscheidung zwischen „Civilisation“ und „Kultur“ und der entsprechenden deutschen Bezeichnung „Gesittung“ und „Bildung“ bemerkenswert. Zwischen Kultur und Bildung wird die feinere Differenz statuiert, dafs jene mehr auf das Einzelne und den äufseren Bestand der Kulturgüter, diese mehr auf das Allgemeine. Zusammenfassende und subjektiv Vermittelte geht. Was

speciell die Kaufleute betrifft, so meinen wir, sie seien gegenüber den Landwirten nicht so schlimm gestellt, als es z. B. die Ausführung S. 184 hinstellt. Endlich finden wir in dem Bildungsvorschlage, den W. hier und an andern Orten macht, einen Hauptmangel, den Mangel religiöser Erziehung.

Ohne Religion bleibt der Mensch haltlos, schwankend und vergnügungsüchtig. Kein Pflichtgefühl und keine Selbstachtung ohne religiösen Hintergrund vermag den Menschen über den Druck der Versuchungen und Entbehrungen hinüber zu retten, er unterliegt darunter, wird misfsmutig, lebenssatt und blasiert. Die traurige Herzensleere, der Mangel eines jeden Idealismus und aller Begeisterung, der Mangel jeder Frische und Schaffensfreude, das ist der Hauptfehler unserer Zeit, der sich ohne Religion nicht heben läfst. Der geheime Stolz, welcher in dem angeblich selbstlosen Pflichtgefühl und in dem Grundsatz der Selbstachtung treibt und sprofst, ist selbst sinnlicher, natürlicher Art und vermag die Gewalt der Natur und ihrer Triebe nicht zu überwältigen. Dies vermag nur ein übernatürliches Princip, die Rücksicht auf Gott, seine Heiligkeit und Herrlichkeit, welche jede Selbstsucht gründlich austreibt. Wenn das noch Selbstsucht sein soll, die Rücksicht auf ein übernatürliches Reich und Leben, auf ein Reich, das den Verzicht auf alle irdischen Güter, auf Ehre und Ruhm voraussetzt, so gestehen wir nicht mehr zu wissen, was Namen bedeuten.

Dr. G. Grupp.

Christian Pesch, **Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit.** 2. Hälfte. Freiburg, Herder 1888.

Pesch vollendet hiermit seine wertvollen Studien über die heidnischen Religionen. Eine Fülle von Material ist übersichtlich verarbeitet und nur das ist ausgewählt, was allgemeineren Wert hat. Die Überschrift gibt uns den Zweck an, welcher die Auswahl bestimmt. Pesch hielt sich trotz der naheliegenden Versuchung treu an sein Programm, um nachzuweisen, dafs in allen Religionen höchste Götter verehrt werden. Es springt in das Auge, wie höchst zeitgemäfs dieses Thema ist und welchen Wert ein solcher Nachweis hat. Doch will es uns bedünken, als ob der bewufste Zweck, überall etwas auch nur entfernt unserem Gottesglauben Ähnliches zu finden, doch die charakteristischen Unterschiede der Religionen übersehen lasse. Pesch enthält sich überhaupt der spekulativen und philosophischen Versuche, die Eigentümlichkeiten und Sonderbarkeiten der Religionen genetisch zu erklären. Er läfst vornehmlich die nackten Thatsachen sprechen und entgeht damit der Gefahr des Irrens. Diese Methode entspricht vollständig den Anforderungen der Neuzeit. Ob es aber nicht doch einen höhern Wert hat, den Stoff gedankenmäfsig zu durchdringen und systematisch zu ordnen, ist noch eine offene Frage. Allerdings mufs man sich darauf gefafst machen, zu irren, man mufs sich mehr darauf gefafst halten, als irgendwo anders. Denn nirgends scheint der Stoff so, wie bei den religiösen Anschauungen einer weitgehenden Systematik zu widersprechen. Man braucht ja freilich nicht auf alle Systematik zu verzichten, man kann den Stoff ganz wohl in die bekannten Fächer: Gotteslehre, Sittenlehre und Kultus, Lehre von der Schöpfung, der Unterwelt u. s. w. einteilen. Allein, sobald man versucht, die charakteristischen Unterschiede und Stufen, die Genesis und die

Bedingungen verschiedener Anschauungen zu erklären, mufs man über solch einfache Systematik hinausgehen und beschränktere Begriffe als Einteilungsmotive wählen. Sobald man aber solche Begriffe, wie etwa Animismus, Henotheismus, Sonnen- und Gewitterverehrung, nomistische, ästhetische Religion u. s. w. wählt, läuft man Gefahr auf die Thatsachen einen Druck auszuüben und sie in den Begriffsrahmen einzupressen.

Wie schwierig und gefahrvoll eine begriffliche Erfassung so heterogener Anschauungen ist, wie sie uns in der Religionsgeschichte vorliegen, sehen wir an einem Beispiele, welches Pesch anführt. Mr. Müller unterschiebt den Melanesiern einen abstrakt pantheistischen Glauben. Ihr Mana soll in allen Naturkräften stecken und doch übernatürlich sein. In Wirklichkeit aber verehren die Melanesier neben verschiedenen Göttern einen höchsten Gott und diesen gegenüber tritt der Mana als Grundlage zauberischer Wirksamkeit zurück.

Eine besondere, aber allgemein zutreffende Schwierigkeit bildet bei den noch heute bestehenden Religionen die Bezeugung und Berichterstattung. Von den alten Völkern haben wir authentische Zeugnisse und Denkmäler der Religion. Dagegen von jenen Religionen berichten uns Reisende, welche immer ihre subjektiven Anschauungen mitbringen. Wie leicht gestaltet sich unter ihrer Hand die heidnische Anschauung um! Selbst die kritische Forschung kann hier nicht bis zur vollen Wahrheit durchdringen. Denn der kritische Mafsstab ist selbst wieder ein subjektiver.

Da es zu weit führen würde, aus der Fülle von Stoff, die uns Pesch bietet, das Wissenswerteste auszuheben und uns auch nichts zum Widerspruch herausfordert, mag es genügen, das Werk recht warm zur Anschaffung zu empfehlen. Aufser den schon genannten Vorzügen hat es auch den, neben den bekannten Werken von Waitz, Ratzel, Reville u. a. noch die so verdienstvollen trefflichen „Kath. Missionen“ und andere geographische Werke der Herderschen Völkerbibliothek als Quelle benützt zu haben.

Maihingen. Dr. G. Grupp.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXX, 3. 1890. *Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes (Fortsetzung; vgl. V, 126 dieses Jahrbuches) 209. *A. Farges:* Est-ce le cerveau qui sent? est-ce le cerveau qui pense? 230. *G. P.:* Doctrine scolastique sur le fondement de l'obligation morale 266. *Ch. Charaux:* La cité chrétienne 277. *Ferrand:* La spontanéité, le mouvement réflexe et la liberté 287. — Revue des livres. Revue des revues.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 3 u. 4. 1890. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. V. 126 a. a. O.) 33. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 27—43 (Fortsetzung; vgl. V, 126 a. a. O.) 36. *Fernandez:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Fortsetzung; vgl. V, 126 a. a. O.) 42. *Barberis:* De signis mathematicis

adhibendis in logices traditione inquisitio (Fortsetzung; vgl. V, 127 a. a. O.) 45. *Tornatore:* Principia S. Thomae, quibus innititur doctrina de ente communi (Fortsetzung; vgl. V, 126 a. a. O.) 51. *D.*: Testimonia Romanorum Pontificum pro doctrina S. Thomae 55. — Bibliographia.

Philosophisches Jahrbuch. III. Bd. 3. Heft 1890. *Kaderávek:* Über die Einführung der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie an den philosophischen Fakultäten 255. *Gutberlet:* Der Kampf um die Willensfreiheit (Fortsetzung; vgl. V, 127 a. a. O.) 268. *Braig:* Eine mongolische Kosmologie (Schlufs; vgl. V, 127 a. a. O.) 291. *Sierp:* Pascals Stellung zum Skepticismus (Fortsetzung; vgl. V, 127 a. a. O.) 307. Rezensionen und Referate. Philosophischer Sprechsaal. Zeitschriftenschau. Miszellen und Nachrichten.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XXXVIII, 5. Heft. XXXIX, 1. Heft 1890. *Nix:* Die Herz-Jesu-Andacht im Plane der göttlichen Heilsordnung 493. *Haan:* Über Hypnotismus (Fortsetzung; vgl. V, 127 a. a. O.) 526. XXXIX, 21. *Dressel:* Energie und Entropie, die Triebfedern der unbelebten Welt 1.

St. Thomasblätter. II. Bd. 16—19. Heft 1890. Ein oft mifsbrauchter Text aus Thomas über den freien Willen 481. 513. 545. 577. Urzustand des Menschen (Fortsetzung; vgl. V, 127) 487. 522. 556. 584. Erläuterung von Thomas-Artikeln aus Thomas selbst (Fortsetzung; vgl. V, 127) 492. 525. 560. 588. Glaube und Unglaube in der modernen Wissenschaft (Fortsetzung; vgl. V, 127) 500. Der Sündenfall des ersten Menschen nach den Keilinschriften 505. Die Vollkommenheit am Beginne des Menschengeschlechtes angedeutet durch die Entwicklung der Sprache 533. Gewöhnliche Einwürfe gegen die Lehre des hl. Thomas 595.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bossu: Sommaire de philosophie. Louvain 1890; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXX, 293.

Bouillier: Deux années de présidence à l'Académie des sciences morales et politiques. Paris 1890; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXX, 294.

Bouquillon: Theologia moralis fundamentalis. Brügge 1890; bespr. in der *Lit. Rundschau* XVI, 206.

Dräseke: Gesammelte patristische Untersuchungen. Leipzig 1889; bespr. von *Funk* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* LXXII, 307.

Doyen: Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz; bespr. in der *Lit. Rundschau* XVI, 171.

Eirainer: Der hl. Ephräm der Syrer. Kempten 1889; bespr. von *Atzberger* in der *Lit. Rundschau* XVI, 168.

Gayraud: Thomisme et Molinisme. Première partie. Toulouse 1889; bespr. im *Divus Thomas* IV, 60.



Hagemann: Psychologie. 5. Auflage. Freiburg 1889; bespr. von *Grupp* im *Philos. Jahrbuch* III, 328.

Jahn: Dionysiaca. Sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dionysius; bespr. von *Funk* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* LXXII, 312.

Krampf: Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des heil. Gregor von Nyssa. Würzburg 1889; bespr. von *Atzberger* in der *Lit. Rundschau* XVI, 169.

Lafswitz: Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Hamburg 1890; bespr. von *Pfeiffer* im *Philos. Jahrbuch* III, 324.

Lepidi: L'attività volontaria dell'uomo e l'influsso causale di dio. Roma 1890; bespr. im *Divus Thomas* IV, 58.

Michel: Conférences apologétiques. Paris 1890; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* CXX, 292.

Oberdörffer: De inhabitatione Spiritus sancti in animabus iustorum. Tornaci 1890; bespr. von *Granderath* in den *Stimmen aus Maria-Laach* XXXVIII, 572.

Reuter: Das Subdiakonat. Augsburg 1890; bespr. von *Funk* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* LXX, 342.

Rittler: Synopsis der Philosophie. Regensburg 1889; bespr. von *Grupp* im *Philos. Jahrbuch* III, 326.

Schell: Katholische Dogmatik. Paderborn 1889; bespr. von *Schmid* in der *Lit. Rundschau* XVI, 202; von *Schanz* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* LXXII, 318.

Schneid: Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas. Paderborn 1890; bespr. von *Schanz* im *Philos. Jahrbuch* III, 319; von *Schneider* in den *St. Thomasblättern* II, 538.

de Vorges: Cause efficiente et cause finale. Paris 1889; bespr. im *Divus Thomas* IV, 61.

APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.

Dritter Artikel.

Ursprung und älteste Form der Religion.

Nach dem Ursprunge der Religion kann in einem zweifachen Sinne gefragt werden, ähnlich wie nach dem Ursprung der Sprache: im psychologischen und historischen Sinne. Wir haben in unserem zweiten Artikel die angeregte Frage wenigstens teilweise vom psychologischen Standpunkte behandelt, insofern wir nachwiesen, daſs in den natürlichen Geistesvermögen des Menschen selbst ein Grund der Religion oder der Verbindung mit Gott in Erkenntnis, Liebe und innerer wie äuſserer Verehrung gelegen ist. Im Gegenwärtigen aber stellen wir die Frage nach dem Ursprung der Religion im geschichtlichen Sinne. Wie hat die Religion begonnen? Welches war ihre älteste Form? Es kann sich dabei nicht um die Forderung handeln, jede geschichtliche Religion bis zu ihrem Ursprung zurück zu verfolgen; unsere Aufgabe erscheint vielmehr dann erfüllt, wenn sich zeigen läſst, daſs die vorhandenen Religionen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung nach rückwärts betrachtet, nach einem gemeinsamen Punkte hin konvergieren.

Schelling spricht von einem ursprünglichen goldenen Zeitalter des Menschengeschlechts, in welchem die Menschen den Göttern näher standen und sich ihres unmittelbaren Verkehrs und Unterrichts erfreuten. Wir wollen nicht darüber urteilen, ob und in wie weit dieser Philosoph solche Vorstellungen als reale, geschichtliche oder vielmehr als mythische betrachtet. Jener Umgang mit den „Göttern" dürfte wohl nur als ein ideales und überzeitliches Verhältnis zu denken sein, während das Zeit- und Sinnenleben als solches als ein Abfall von Gott angesehen wird. Wir haben uns hier mit diesen idealistischen Vorstellungen

nicht weiter aufzuhalten. Sie haben seitdem völlig verschiedenen Anschauungen den Platz geräumt. Die weitverbreitete, von Pantheisten nicht minder als von Materialisten geteilte Ansicht über den Ursprung der Religion geht dahin, dafs die Menschheit mit der unvollkommensten Form begann und sich zu immer reineren religiösen Anschauungen emporgearbeitet habe. Für diese Auffassung ist teils die darwinistische Descendenzhypothese mafsgebend, teils sind es angeblich nach „synthetischen Grundsätzen a priori“ für die Entwicklung des Menschen feststehende Gesetze, auf die man rekurriert. In beiden Fällen ist es die gleiche Methode, die den Menschen nicht von oben, sondern von unten beginnen läfst. Denn die Entwicklung der Menschheit, wenn von einer solchen die Rede sein solle, könne nur nach Analogie des Einzelnen und der einzelnen Völker vorgestellt werden. Gegen diese synthetische Methode a priori hat man mit Recht geltend gemacht, dafs sie sich mit den Thatsachen der Geschichte im Widerspruch befinde. Mit Unrecht beruft man sich auf die Wilden in Afrika und Amerika. Wilhelm von Humboldt wirft die Frage auf, ob jener Zustand der Wildheit, der aber selbst in Amerika vielerlei Modifikationen erleide, der einer werdenden oder vielmehr der einer durch grofse Umwälzungen und Unglücksfälle zerschlagenen, auseinandergerissenen und untergehenden Gesellschaft sei (Über die Urbewohner Hispaniens S. 156). Der sogenannte Wilde kann nur entweder evolutionistisch als verfeinertes Tier oder nach christlicher Auffassung als verwilderter und von seiner Höhe herabgefallener Mensch verständlich erscheinen. Das Erstere trifft selbst nach Darwin nicht zu (Abstammung des Menschen u. s. w. 4. Aufl. S. 569. Schanz, Apologie, Bd. II S. 98); es erübrigt somit nur die zweite Annahme. Die von Prudentius (c. Symmach. l. II. v. 277 squ.) gegebene, anscheinend dem Gesagten widersprechende Schilderung mag teils im polemischen Eifer eine Entschuldigung, teils in der zunächst intendierten Analogie des Kulturfortschritts eine Erklärung finden.

Betrachtet man die religiösen Vorstellungen und Gebräuche dieser „wilden“ Völker, so findet man einerseits eine merkwürdige

Übereinstimmung in Bezug auf die letzteren mit den älteren gebildeteren und geschichtlichen Völkern (Hettinger, Fundamentaltheol. S. 401), andererseits aber grobsinnliche und unwürdige Vorstellungen von Gott und dem Göttlichen gegenüber reineren und würdigeren Begriffen. Damit verbindet sich bei jenen tiefer stehenden Bruchstücken unseres Geschlechtes eine Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der religiösen Gebräuche, die auf ein tiefes Gefühl religiöser Ehrfurcht hinweist. Man kann diese Erscheinungen nicht befriedigender erklären, als durch die Annahme, dafs die wilden oder vielmehr verwilderten Völkerschaften an den von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden und durch ihren tiefen geistigen Verfall weniger berührten Gebräuchen festhielten, während ihnen die denselben entsprechenden religiösen Begriffe verloren gingen. Doch fehlt bei allem Haften am Einzelnen, dem sinnenfälligen vermeintlichen Träger des Göttlichen der Gedanke an ein davon unabhängiges höchstes Wesen nicht gänzlich, vielmehr bricht, wie nach Tertullian bei Griechen und Römern, so auch bei den rohesten und wildesten Völkern in bedeutsamen Augenblicken das Zeugnis der von Natur christlichen Seele sich Bahn (Gutberlet, Apologet. I S. 83 ff.). Die Verirrungen des Zauberwesens und der Anthropophagie lassen sich leichter als Entartungen des Priestertums und Opferkultus und als Erinnerungen daran begreifen, als umgekehrt Priestertum und Opfer aus dem Zauberwesen und dgl. der „Naturvölker" erklärt und abgeleitet werden können.

Ein angemesseneres Verfahren wäre es deshalb, von der Darstellung der geistigeren religiösen Anschauungen der ältesten Zeiten zu den sinnlicheren und niedrigeren der sog. Naturvölker herabzusteigen, als den umgekehrten Weg einzuschlagen und von den Naturvölkern zu den Kulturvölkern überzugehen, um durch einen solchen Gang der Darstellung den thatsächlichen allmählichen und stufenweisen Verfall der Religion und religiösen Vorstellungen ins Licht treten zu lassen. Nicht also gegen die Darstellung der nichtchristlichen Religionen nach der christlichen wäre Einsprache zu erheben (Schanz a. a. O. S. 5); denn das Heidentum als solches bereitete weniger in positiver

als in negativer Weise das Christentum vor, sondern gegen die Voranstellung der Religionen der Naturvölker vor den „Kulturreligionen“, wodurch der Schein erweckt wird, als ob die vollkommeneren und geistigeren religiösen Vorstellungen aus den niedrigeren und sinnlicheren sich entwickelt hätten. Das Heidentum kann in keiner Weise als ein durch die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und die göttliche Providenz geforderte Vorstufe des Christentums betrachtet werden, obwohl die göttliche Providenz auch der Verirrungen des Heidentums sich bediente, um ihre verborgenen und heilsamen Pläne zu verwirklichen (Rom. 1.).

Soll das Heidentum als Abfall von der ursprünglichen religiösen Höhe und Vollkommenheit ernstlich erkannt und nachgewiesen werden, so ist es Aufgabe des Apologeten, den Spuren und Phasen dieses Abfalls nachzugehen und dieselben aufzudecken. Unter den neuesten Apologeten hat A. Weiſs (Apologie des Christentums vom Standpunkt der Moral Bd. II) dieser Aufgabe näher zu treten gesucht. Nach der Meinung der Alten regierte ursprünglich vor den Zeiten der polytheistischen Wirren ein Gott die ganze Welt, je weiter man aber in der Zeit herabrücke, desto weniger erkannte sie die Wahrheit (Cicero). In der zoroastrischen Lehre wird die Religion in Gestalt eines Baumes versinnbildet, dessen Anfang aus lauterem Golde, worauf Silber, dann Erz, zuletzt Eisen folgten (Weiſs a. a. O. S. 88). Bei den Indern bricht mitten unter den Anrufungen der zahllosen Götter die Erinnerung an den einen unendlichen Gott durch. Bevor die indogermanischen Völker sich trennten, hatten sie einen Namen für Gott und verehrten nur einen Gott. „Hieſs es in der Vorrede (zu M. Müllers Essays über vergleichende Religionswissenschaft) mit Recht, wenn irgend eine Thatsache durch ein vergleichendes Studium der Religionen in das hellste Licht gestellt werde, so sei es der unvermeidliche Verfall, dem jede Religion ausgesetzt ist, dann ist dieser Kanon auch auf die Vedareligion anzuwenden, dann sehen wir auch in ihr die Strömung von einem Vollkommeneren zu einem Unvollkommeneren, und jene wunderliche Vermengung eines mono-

theistischen Gottesbewufstseins mit einem fühlbar erst werdenden, noch nicht fertig gewordenen mythologischen Polytheismus berechtigt, ja zwingt zu dem Schlusse, dafs das monotheistische Element der mehr oder minder verdunkelte Überrest eines vergangenen, noch nicht mythologisch zersetzten Gottesbewufstseins gewesen sei" (V. v. Straufs u. Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft S. 146). Von der Beschaffenheit der Vedareligion entwirft derselbe Schriftsteller folgendes Bild: „Von Götzenbildern weifs sie nichts, ihre Götter werden als unsterblich gedacht und zwar als Himmelsbewohner, obwohl mehrere als Mittler zwischen Göttern und Menschen, als unter den Menschen lebend oder als im Opfer wohnend vorgestellt werden. Göttlichen Ursprungs sind die ewigen Gesetze über Recht und Unrecht, die Bestrafung der Sünde, die Belohnung der Tugend. Einem lebhaften Schuldbewufstsein geht das feste Vertrauen auf Gnade und Entsühnung zur Seite. Dem Glauben als treuem Festhalten an den Göttern wird hoher Preis gezollt. Die Seelenwanderung ist noch unbekannt, dagegen finden sich Stellen, wo die persönliche Unsterblichkeit der Seele und ihre Verantwortlichkeit nach dem Tode klar verkündet werden. Zweifelhaft bleibt der Glaube an einen Ort der Bestrafung der Bösen,[1] klar ausgesprochen ist die Hoffnung der Guten auf eine nie endende Glückseligkeit im ewigen Licht" (v. Straufs a. a. O. S. 147 f.).

In der späteren ausgesprochen polytheistischen Periode tritt unter der Menge von Naturgöttern, den Produkten mythenbildender Phantasie, Indra, ursprünglich Gewittergott, als höchster Gott und Repräsentant der Einheit an die Spitze; gleichwohl bezeichnet der Indrakult eine Phase des Verfalls gegenüber dem geistigeren Varunakulte, denn Indra ist National- und Kriegsgott, dem arischen Urvolke anscheinend unbekannt (Schanz

[1] Nach Kägi (Der Rigveda, 2. Aufl., Leipzig 1881 S. 98) wird die Seele in die Grube, die Höhle, die tiefste Finsternis geworfen. Ob die sachlich ansprechende Ableitung des späteren Sanskritnamens der Hölle: Naraka aus nir-riti, ohne Ordnung (cf. Job c. 10 v. 22) etymologisch haltbar sei, lassen wir dahingestellt.



a. a. O. S. 27). Auf fortschreitender Partikularisierung im Geiste des Kastentums und auf philosophischer Spekulation beruht der pantheisierende Brahmanismus, auf welchen teils die Reaktion des Buddhismus, teils als Erzeugnis eines Kompromisses des Brahmanismus mit dem polytheistischen Volksglauben der Hinduismus, die Verehrung Vischnus und Siwas folgt, in welche sich bereits christliche Elemente (Krischna) mischen, wie dies auch vom späteren Buddhismus in ostasiatischen Ländern (Tibet) anzunehmen ist.

Noch entschiedener monotheistisch ist der Grundcharakter des altpersischen Religionssystems. Als das Ursprüngliche im Zendavesta ist anzusehen: 1. die Verehrung des Ahura Mazda als rein geistigen über alles erhabenen Weltschöpfers, der die ihn umgebenden Geister, die Genien oder übrigen Götter schuf; 2. die starke Betonung des Ethischen; 3. die strenge Unterscheidung der guten und lichten Geisterwelt unter Ahura Mazda von einer bösen und finstern, deren Schöpfer Angro Mainyus ist. Dieses System erscheint als Reaktion gegen den eindringenden Polytheismus, älter als die Veden. Indra ist unter die Dämonen verwiesen, die Dewen (devas) sind zu Diven (Dämonen) geworden (v. Straufs a. a. O. S. 150 f., Hettinger S. 419).

Wie sollen wir aber den persischen Dualismus erklären? Wenn in irgend einem, so dürfte in diesem Falle auf die Uroffenbarung zurückzugehen sein. Es scheint uns nahe zu liegen, die Annahme eines bösen Princips zugleich aus der Erinnerung an die Offenbarung von einem Abfall in der Geisterwelt und aus einer Überspannung dieses Abfalls zu erklären. Mit Recht wird die psychologische Erklärung als unzureichend abgewiesen. Aber auch die vermeintlich kosmologische aus feindlichen Naturkräften im Verein mit nationalen Gegensätzen verfehlt ihr Ziel. Die an den mosaischen Bericht so auffallend anklingende Versuchungsgeschichte deutet auf eine Überlieferung hin, die auch anderen Völkern nicht ganz abhanden gekommen ist. Wenn die Perser vor andern Ariern diesen Dualismus ausbildeten, so erklärt sich dies aus der zugestandenen sittlichen Richtung, die sie in ihrer religiösen Entwicklung einschlugen, während andere

umgekehrt den sittlichen Gegensatz auf den Kampf feindlicher Naturmächte herabzusetzen geneigt waren. Eine unmittelbare Entlehnung des Geisterglaubens aus der jüdischen Tradition aber dürfte ebensowenig anzunehmen sein, als sich die Behauptung begründen läfst, dafs der Glaube der Juden an Engel und böse Geister aus der geschichtlichen Berührung mit dem Parsismus entsprungen sei (Schanz a. a. O. S. 45 ff.).

Sämtliche ägyptische Kulte führen auf die Verehrung ursprünglich eines Gottes Ra, des Sonnengottes, zurück; unter verschiedenen Namen erscheint er an den verschiedenen Orten, aus den verschiedenen Namen wird eine Verschiedenheit der Götter (Gutberlet S. 81). „Gott ist der eine und einzige, er hat alles gemacht und ist allein nicht gemacht worden. Geschichte und Geographie erklären die Entstehung des Polytheismus .... Den ersten Schritt zum Polytheismus bildete der Sabäismus; die Sonne, Symbol des idealen Lichtes, Gottes, wurde für die Manifestation des Gottes selbst genommen, ihre allmorgendliche Geburt ihrer eigenen innewohnenden Kraft zugeschrieben. Dies ist die erste Anwendung der Emanationslehre, welche die Quelle des Polytheismus ward. Doch blieb die Idee der Einheit. ... Die zweite Ursache ist die Auffassung Gottes als der beständigen Quelle seines eigenen Seins, er erzeugt beständig sich selbst, daher die Darstellung Gottes in zwei Angesichtern, als Vater und Sohn. ... In Memphis finden wir gleichfalls Vater und Sohn, aber die Erzeugung geschieht im Schofse einer göttlichen Mutter, woraus alle weiblichen Gottheiten entstanden. Diese Lehre scheint in der letzten Zeit gesiegt zu haben“ (Hettinger a. a. O. nach De Rougé S. 422).[1]

[1] Über die Autorität De Rougés vgl. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, 1885 S. 116. Ebendas. über die noch im nachmaligen Polytheismus nachwirkende Macht des ursprünglichen monotheistischen Gedankens folgende treffende Bemerkung: „Wie die Vielheit der Götter zum Teil dadurch entstanden, dafs man die Eigenschaften und Beziehungen der Gottheit in verschiedenen Wesen personifiziert hatte, so war es die nie ganz erloschene Überzeugung von der Einheit Gottes, welche diese Wesen in einander übergehen und vollständig mit einander verschmelzen liefs.“ (S. 128.)

Da der altägyptische Monotheismus nicht mehr jener reine und unverfälschte Glaube an den einen Gott ist, dessen Erhaltung das auserwählte Volk besonderer göttlicher Führung verdankte, so erklären sich leicht die abweichenden Ansichten einzelner Ägyptologen, die bald Henotheismus, bald Sonnenkult, bald Polytheismus am Anfang der religiösen Anschauungen der Ägypter zu finden glaubten (Schanz a. a. O. S. 78). Ein getrübter, den einen Gott mit der Vielheit der Attribute und Wirkungen verwechselnder Monotheismus spielt notwendig in den Farben des Henotheismus, Polytheismus und Pantheismus, während keine dieser Formen als das Ursprüngliche, dem der Monotheismus als eine natürliche Stufe religiöser Vervollkommnung gefolgt wäre, sich denken läfst. Die Behauptung, die ägyptische Religion habe den Animismus, Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus durchlaufen, Stufen, von welchen wir besser nur die letzteren, besonders die letzte kennen (s. Schanz a. a. O. S. 81), hebt sich selbst auf. Die evolutionistische Hypothese enthält keinen Grund, der uns zwänge, anzunehmen, was wir nicht kennen.

Die Verwechslung Gottes mit dem Symbol der Sonne bildet einen verhängnisvollen Schritt auf dem Wege des Verfalls der Religion (Hettinger S. 430): ein Schritt, der durch die Personifikationen der grofsen Naturkräfte, der zeugenden und empfangenden allmählich zur Vermenschlichung Gottes oder nach anderer Richtung zum Fetischismus führte. Zunächst nämlich trat der Sonne als dem aktiven, zeugenden und befruchtenden Princip die Erde als das passive, empfangende und mütterliche gegenüber. Die Folge war die Hineintragung des geschlechtlichen Gegensatzes in die Gottheit selbst oder die Spaltung desselben in eine höchste männliche und eine weibliche Gottheit. Mit der veränderten Vorstellung von Gott nahm auch der Kult die Züge eines Grausamkeit und Wollust atmenden Naturdienstes an.

Auf der Stufe der Verwechslung Gottes mit dem Symbol (dem Himmel) und im Übergang zu einer geschlechtlichen Differenziierung in den Gegensatz von Himmel und Erde scheint der altchinesische Monotheismus zu stehen. V. v. Straufs fafst die darüber in den klassischen Schriften enthaltenen Aus-

sprüche im Folgenden zusammen: Der sichtbare Himmel, das gewölbte Blau, hat Macht über alles und ist deshalb der höchste Herr. Er will, er bedenkt und beschliefst — auch das, was er künftig thun will. Er sieht alles und begleitet alles, ist aber weder durch das Gehör, noch durch den Geruch wahrzunehmen. Von ihm ist bestimmt, was gut, was nicht gut sei. Er ruft das Volk ins Leben, hat Mitleid mit ihm, und liebt es mit hilfreicher Treue. Für den Einzelnen hat er weder Liebe noch Hafs, aber durch Frömmigkeit kann man seine Liebe erwerben, durch Untugend seinen Zorn erregen. Den Guten behütet, schützt, segnet er auf alle Weise, für den Schuldigen aber sendet er Strafen; denn von ihm kommt alles Glück, von ihm alles Übel. Das Amt des Kaisers ist sein Auftrag, der Kaiser sein Vertreter; dieser und seine Minister verrichten die Geschäfte des Himmels. . . . Sein Wille aber wird erkannt in dem, was das Volk will, denn diesem hat er ein bleibendes Rechtsbewufstsein eingepflanzt, und ein geheimnisvolles Band verknüpft ihn mit demselben. Er setzt ihm aber Fürsten und Vorgesetzte, weil es sonst, durch seine Leidenschaften hingerissen, in Aufruhr und Zerrüttung geraten würde. — V. v. Straufs macht auf die merkwürdige Ähnlichkeit dieser Gotteslehre mit der des alten Rationalismus aufmerksam, von welchem er sich nur durch den mythologischen, in der Personifikation des sinnenfälligen Himmels liegenden Charakter unterscheide. Von der altchinesischen Aussage: Himmel und Erde sind aller Wesen Vater und Mutter, urteilt derselbe Autor, dafs die Erde gleichwohl nicht wie der Himmel als bestimmende und waltende Macht, sondern nur als vornehmste unter den Naturgenien betrachtet worden sei (Victor v. Straufs, der altchinesische Monotheismus, S. 320 [22] ff.). Wenn demnach von der einen Seite die ursprüngliche Religion Chinas als der vollkommenste spiritualistische Monotheismus, den das Altertum aufser Judäa gehabt habe, dargestellt wird (Schanz mit Berufung auf Vigouroux), von der andern Seite aber das Geständnis abgelegt wird, dafs wir über den ursprünglichen Gottesglauben der Chinesen nichts Bestimmtes sagen können, so dürfte die Wahrheit in der Mitte liegen.

Mit der Auffassung des Himmels als des Göttlichen war die Erhebung der Erde zur weiblichen Gottheit in jedem Falle nahegelegt und damit der Geschlechtsgegensatz in die Gottheit hineingetragen. Wie diese religiöse Auffassung auf den spekulativen Geist der Chinesen wirkte, zeigt die theosophische Taolehre, in welcher das göttliche Leben als ein Werde- und Zeugungsprozeſs dargestellt wird. Man hat in ihr Anklänge an die christliche Logos- und Trinitätslehre zu finden geglaubt und diese Annahme wurde neuerdings (in dem trefflichen Aufsatze von Prof. Schell in diesem Jahrbuch I. S. 403 ff.) mit sehr beachtenswerten Gründen gestützt. Beruht dieselbe auf Wahrheit, so liegt entweder ein Rest der ursprünglichen göttlichen Offenbarung des Geheimnisses vor, oder wir haben an eine Berührung mit dem auserwählten Volke zu denken. Aber auch unter dieser Voraussetzung dürfte man sich kaum der Einsicht verschlieſsen, daſs die Trinitätslehre des Tao-te-king durch eine Auffassung des göttlichen Seins verunreinigt ist, die der neuplatonischen näher steht, als derjenigen der Offenbarungsreligion (Jahrbuch a. a. O. S. 417 ff. Vgl. Neumann, Lehrsaal des Mittelreiches S. 15 f. Schanz S. 72); denn die Annahme eines tiefen Weiblichen in Gott, welches die Wurzel von Himmel und Erde bildet, deutet auf einen passiven Grund der Dinge in Gott hin, der das charakteristische Merkmal eben einer theosophischen Gottes- und Weltanschauung ist, mit der absoluten Vollkommenheit und Überweltlichkeit Gottes aber und dem reinen Schöpfungsbegriff sich nicht vereinigen läſst. — Der monotheistische Charakter der altchinesischen Religion gibt sich gerade in dem Gottesnamen Ti (Shang-ti), T'ien, Himmel, Herr des Himmels, der Groſse, der oben weilt und alles hienieden ordnet, der Groſse und Einzige kund; ein Name, der auch den übrigen Sprachen und Völkern geläufig ist und sowohl den sichtbaren Himmel als auch seinen unsichtbaren Schöpfer bedeutet, weshalb er wie kein anderer geeignet erscheint, das umfassendste aller Gebete zu eröffnen: Pater noster, qui es in coelis.

Während die chinesische Religion vor der Schwelle der vollen Naturalisierung des Göttlichen und seines Aufgehens ins

Geschlechtliche stille stand und den mehr abstrakten und rationalistischen Himmelsglauben festhielt, wird diese Schwelle in den sogenannten semitischen Naturreligionen überschritten. Eine Erinnerung an den älteren und reineren Gottglauben haben auch sie in dem gemeinsamen Namen für Gott: El, Ilu bewahrt. Dieser Gottesname fällt um so schwerer ins Gewicht, als er in seiner Abstraktheit (Kraft, Stärke) an einen Ursprung aus der Personifizierung von Naturkräften zu denken nicht gestattet. Ähnliches gilt von anderen semitischen Gottesnamen, wie Melech (Moloch), Adonaj u. s. w. Wir begegnen aber der ausgebildeten geschlechtlichen Differenziierung der Gottheit in den assyrisch-babylonischen Vorstellungen von Bel dem Sonnengott und Beltis (Mylitta), die wohl ursprünglich nicht als Mond-, sondern als Erdgöttin aufgefafst wurde. Bei den Phöniziern ist Baal (in Tyrus Melkarth) der höchste männliche Gott, Aschera (Astarte) das weibliche Princip und als solches wohl Erdgöttin, später ebenfalls als Mondgöttin gedacht. Dagegen fliefsen in der syrischen Rhea Cybele wie in der ägyptischen Göttin zu Sais die Geschlechter wieder in eins zusammen. — Bei den Pelasgern wird als das weibliche Princip Dione, identisch mit Demeter (Hettinger S. 424), d. i. Mutter Erde, verehrt, aus welcher bei den Griechen Hera, die Gattin des Zeus, bei den Römern Juno, die Gattin des Jupiter wird. Der Theogonie Hesiods liegt der Gedanke einer göttlichen Selbsterzeugung, einer ursprünglichen Identität des männlichen und weiblichen Princips, der uns in den orientalischen Naturreligionen begegnete, zu Grunde. — In Zeus (Dyaus), wie in Jupiter und dem germanischen Tyr (Zio, s. Gutberlet a. a. O. S. 74) sind deutlich die Spuren der altarischen Lichtreligion, die im Symbol des Lichtes (Uranos, der lichte Himmel) die höchste Gottheit verehrte, zu erkennen.

Wie den geschlechtlichen Dualismus, so erzeugte derselbe Naturalismus von der andern Seite den Dualismus guter, segenbringender, und böser, zerstörender göttlicher Mächte, denen in der germanischen Mythologie die (guten) Götter selbst erliegen (Götterdämmerung, s. Hettinger S. 428, 431).

Somit sank die Menschheit von dem Glauben an einen Gott

zur Vorstellung von vielen Göttern herab, die bald wegen der damit verbundenen menschlichen Vorstellungen verächtlich wurden und in eine pantheistisch gefafste Gottheit sich verflüchtigten (Weifs a. a. O.). Über diesen späteren Ursprung der Mythologie hat sich schon Aristoteles ausgesprochen. „Von den Vorfahren und Allerältesten ist den Späteren in Gestalt der Sage hinterlassen worden, dafs die Gestirne Götter seien, und dafs das Göttliche die gesamte Natur umfasse. Das übrige ist sagenhaft damit verbunden worden um des Glaubens der Menge und der Gesetze und des Nutzens willen. Deshalb wurden die Götter menschenähnlich und nach Art besonderer Geschöpfe geschildert und hieran hat man Verwandtes und daraus Folgendes geknüpft.“ (Metaph. 12 c. 8.)

Gefördert wurde der Prozefs des fortschreitenden Polytheismus und der Mythenbildung durch die Trennung in Nationalitäten und Staaten, dem die entgegengesetzte Tendenz der Vereinigung in Universalmonarchieen keinen Abbruch zu thun vermochte, da im Gegenteil die Götter der unterjochten Völker in das Pantheon der Sieger Eingang fanden (Hettinger S. 430).

In den ältesten Zeiten war noch der Glaube an eine sittliche Weltordnung lebendig. In der Inkareligion, in der persischen Lehre und im Rigveda finden sich schöne Beispiele von sittlichen Elementen im Gebete. Der Inder ruft zu Varuna, dem obersten Gott, um Vergebung der Missethaten. Dieser Varuna aber ist nicht mehr der ursprüngliche eine Gott, sondern Saturn, Kronos (nach anderer, weniger wahrscheinlicher Meinung verdankt Kronos etymologischer Mythenbildung aus dem Beinamen des Zeus *Κρονίων* sein Dasein), auf den die Periode des Zeus folgt, und dem die des Uranos voranging. Bis Uranos reichen die Überlieferungen der Völker. Er ist der lichte Himmel, also bereits eine Versinnlichung Gottes.[1] Die Religion wurde aber

[1] Über Varuna vgl. Hillebrandt, Varuna und Mitra 1877. Varuna ist der Gott des allumfassenden Himmels, des sich über und um alles wölbenden Firmamentes, ob es im Sonnenglanze leuchtet oder im Sternengewande prangt (S. 4), der Schöpfer Himmels und der Erde, der Allwissende, Allweise (S. 6).

immer sinnlicher. Die Ägypter besafsen ursprünglich keine Götterbilder, auch die Römer verehrten ihre Götter nach Varro 170 Jahre lang ohne Bilder. In rein menschlicher Gestalt bildeten zuerst die Griechen die Götter, was den Persern ebenso lästerlich als lächerlich erschien. Nicht wie die Neueren meinen, ein Fortschritt, sondern ein tiefer Verfall war diese Vermenschlichung der Götter. Unrichtig ist, dafs der Fetischismus als eine tiefere Stufe dem Polytheismus voranging; tiefer als dieser steht nur jener ausgeartete Fetischkult, der den Steinblock u. s. w. für den eigentlichen Gott oder den Sitz und Träger Gottes ansah. Stein und Holz predigten wenigstens keine Laster, auch wenn sie als heilig, von den Göttern bereitet und beseelt galten (Meteorsteine). Der Stein war ursprünglich Sinnbild, bei den Römern galten die auf Jupiter den Stein geschworenen Eide als die heiligsten und unverletzlichsten. Die Stufenreihe der religiösen geschichtlichen Entwicklung ist zuerst ein getrübter Monotheismus des Uranos, dann Kampf zwischen Monotheismus und Polytheismus (womit die Trennung der persischen von den indischen Ariern zusammenhängt). Der fertige Polytheismus bildet die dritte Stufe des Verfalls, die letzte ist der pantheistische Monismus. Der Dualismus liegt in der Mitte zwischen dem unfertigen, die eine Gottheit in verschiedenen Namen und Gestalten verehrenden und dem ausgebildeten Polytheismus (Weifs a. a. O.).

Man hat den unfertigen Polytheismus Kathenotheismus genannt und versteht darunter jene Art von religiöser Verehrung, in welcher aus der Zahl der Götter ein bestimmter Gott ausgewählt und diesem eine relative Suprematie über alle andern gelegentlich der Anbetung, Anrufung u. dgl. zugeschrieben wird. Zigliara (Propaed. ed. II. p. 227) ist der Ansicht, dafs die Existenz eines solchen reinen Henotheismus nicht wohl bewiesen werden könne. Setze man nämlich im Geiste des Anbetenden den Glauben an eine Mehrheit voraus, so sei der Henotheismus in Wahrheit Polytheismus, wenn auch der eine oder andere Gott als der mächtigste angerufen werde. Ferner könne es einen relativen Monotheismus oder einen Henotheismus nicht ohne einen

absoluten, wenn auch nicht klaren und bestimmten Monotheismus geben, dessen Verderbnis eben der relative Monotheismus bilde. Diese Bemerkung trifft jedenfalls in Bezug auf die religiösen Vorstellungen der Veden zu, denen deutlich der Glaube an eine Gottheit in der Vielheit der Erscheinungen und Wirkungen zu Grunde gelegen ist. — Ähnlich urteilt Ed. v. Hartmann, es werde den Henotheisten eine grofse Gedankenlosigkeit zugemutet, wenn man sie bei jedem Kultusakt vergessen läfst, was sie bei dem vorausgehenden aufs lebhafteste erregte; ihr Benehmen habe nur Sinn, wenn es aus einem unvertilgbaren Einheitsbewufstsein aller Göttergestalten entspringe. (Bei Gutberlet a. a. O. S. 69). Der theistische Grundgedanke klingt unverkennbar durch, wenn die Namen der Götter so gebraucht und ausgedehnt werden, dafs Eine Bezeichnung die Merkmale der Einen Gottheit vollständig erschöpft. Man redet so von den verschiedenen Kundgebungen des einigen Gottes, wie die eine Sonnenscheibe in einer Mannigfaltigkeit von Bildern aus dem See zurückgestrahlt wird: so meinte ein Inder, als ihm Vielgötterei vorgehalten wurde von einem Missionär unserer Tage (Duilhé-Braig S. 501 f.).

Zeus, ursprünglich mit Uranos derselbe, wurde im Gegensatz zu einem älteren Standpunkt religiösen Glaubens der Repräsentant eines jüngeren Göttergeschlechtes, das der fortschreitenden Korruption und Mythenbildung den Ursprung verdankt. Sollte indes nicht gerade in dieser Verdrängung der „Naturgewalten“ durch die „freie Persönlichkeit“ ein Fortschritt liegen? „Der Begriff der Person schliefst die sittliche Freiheit in sich: so bildet der olympische Götterkreis einen Fortschritt gegenüber den alten Naturgöttern.“ „Die freie Persönlichkeit überwindet die finstern Naturgewalten und nimmt sie in ihren Dienst. Die Götter empfangen eine geistige und ethische Bedeutung gegenüber den rein sinnlichen Gottheiten der Naturreligion.“ (So Hettinger a. a. O. S. 424.) Man könnte diese Auffassung gelten lassen, wenn die Naturgewalten als vernunftlose und unpersönliche Mächte gedacht worden wären. Dem war jedoch nicht so, wenigstens nicht bei den erleuchteteren Geistern des älteren Heidentums. Der religiös erregteste unter

den Dichtern Griechenlands, Äschylos, teilt die angeführte Ansicht von dem Verhältnis des jüngeren zum älteren Göttergeschlecht nicht. Die im Natursymbol verehrten, wenn auch vielfach damit verwechselten Gottheiten gelten ihm als ernste, erhabene, sittliche Mächte; sie entsprechen einem kräftigeren, minder verdorbenen Geschlechte, auf welches ein sittlich schwächeres folgte, das sich seine Götter zwar menschlicher, aber auch minder ernst und sittlich vollkommen dachte. Über die Religion der homerischen Helden äufsert sich bezeichnend M. Müller, dafs sie in entscheidenden Augenblicken alle gelehrten und mythologischen Metaphern wegwerfen und in die allgemeine Sprache der Religion zurückfallen (bei Gutberlet S. 73), deren Züge also wohl dem vorhomerischen Götterglauben deutlicher eingeprägt sein mufsten. — Auch der Kultus zeigt die Spuren des religiösen Verfalls in den grauenhaften Menschenopfern, die zwar auf dem Bewufstsein der Schuld und der Notwendigkeit stellvertretender Sühne beruhend, gleichwohl nicht den ältesten Zeiten angehören und ihre Entstehung nur einer Verirrung des religiösen Gefühls verdanken konnten (Weifs a. a. O. S. 100 ff.).

Um die Frage der religiösen Entwicklung zu beurteilen, ist es notwendig, die sittlichen Zustände zu Rate zu ziehen. Religion und Sittlichkeit stehen im Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, sofern die Sittlichkeit, eine Frucht der Religion, ihrerseits wieder auf die religiösen Vorstellungen zurückwirkt. Die unabhängige Ethik ist eine philosophische Marotte, die in der Menschheit nie tiefere und ausgebreitetere Wurzeln gefafst hat. Die Sitten der Menschheit aber bekunden einen fast ununterbrochenen Rückschritt. Der sittliche Verfall der Inder und Perser bedarf keines ausführlicheren Nachweises. Die sittliche Hoheit der Griechen ist seit den Perserkriegen in fortwährender Abnahme begriffen. Die Sittengeschichte spiegelt sich in der Geschichte der Ehe, der Behandlung der Kinder, der Sklaverei und des Kastenwesens. Bei den Römern findet sich über das Jahr 232 v. Chr. hinaus keine Spur der später zur Volkskrankheit gewordenen Aussetzung der Kinder. Die Griechen erinnerten sich noch einer Zeit, da die Sklaverei in Griechenland

nicht bestand. Das Kastenwesen ist eine spätere Einrichtung. (Weifs a. a. O. S. 595 ff.) Die gräfslichen Unsitten vieler sogenannter Naturvölker, die alte Eltern morden, Verwandte verzehren, werden ausdrücklich als spätere Ausartung bezeugt. Die eranische Überlieferung läfst den Menschen zuerst von Früchten, dann von Milch leben, erst später schlachten sie Tiere (Weifs S. 634). Nichts aber war den guten Sitten verderblicher, als der Übergang von der „materiellen" Mythologie (der vermeintlichen Personifikation von Naturkräften, der vielmehr, wie wir sahen, als objektives Moment ein Gottesglaube zu Grunde lag) zur Vermenschlichung der Götter, dem sog. Theanthropomorphismus, aus welchem sich weiterhin die Menschenvergötterung (Anthropolatrie) entwickelte.

Eingehend behandelt Zigliara die Frage, ob dieser Theanthropomorphismus als ein religiöser Fortschritt zu betrachten sei. Er geht hierbei von der zweifachen Voraussetzung aus: 1. dafs der wahre Fortschritt den Menschen als solchen vervollkommnen müsse, 2. dafs die Vervollkommnung des Menschen durch die Verähnlichung mit dem Gegenstande seiner Verehrung gerade den Zweck der Religion bilde. Diese Vervollkommnung des Menschen hat in seinem Verstande und Willen, durch Wahrheit und Tugend zu geschehen. Eine Religion also, die den Fortschritt bewirken soll, darf nicht falsch sein und von den guten Sitten abziehen. Dies ist aber im Theanthropomorphismus der Fall, denn in ihm ist weder Wahrheit noch Nachahmbarkeit. Obgleich auch diese Phase der Mythologie das objektive Moment der Existenz Gottes und des Glaubens an Gott voraussetzt, so steht doch der Theanthropomorphismus an sich betrachtet und als menschlicher Polytheismus unter der „materiellen" Mythologie, weil in dieser übermenschliche mit Vernunft ausgestattete Wesen verehrt wurden, in jenem dagegen rein menschliche, also der Mensch dem Menschen unmittelbar gegenübergestellt wird. Der Theanthropomorphismus untergräbt und vernichtet die Religion. (Zigliara, Propaed. ed. II. p. 234 seq.) Die Theorie der kritischen Schule, nach welcher die Religion von der Personifikation der Naturkräfte oder der materiellen Mythologie zur menschlichen fortschritt, um in der

Vergötterung des Menschen zu endigen, ist auch geschichtlich falsch, denn wir begegnen bei alten Völkern der Apotheose ohne den Durchgangspunkt der anthropomorphen Mythologie, ja diese ist vielfach selbst Apotheose oder Vergötterung von Menschen. Apotheose aber setzt den Begriff Gottes voraus und kann aus einer Personifikation von Naturkräften im Sinne des (historischen) Kriticismus nicht erklärt werden (L. c. p. 239 squ.).

Beachtenswert ist die Methode, die derselbe Autor in der Frage nach der ursprünglichen Religionsform befolgt. Es handle sich dem Kriticismus gegenüber um drei Fragen: 1. ob die Mythologie die erste Religion, 2. ob sie eine rein subjektive, menschliche Konzeption war, 3. ob die Mythologie ohne Beimischung eines religiösen Objekts bestand, das ihr als Substrat diente. Was geschichtlich nachweisbar ist, dafs der Monotheismus der Mythologie voranging, folgt selbst aus apriorischen Gründen, denn der Irrtum hat immer eine gewisse Wahrheit zur Voraussetzung, ein objektives Moment, das er entstellt und verkehrt. Ist aber die Mythologie metaphorisch zu verstehen, so setzt sie ein religiöses Objekt voraus, das im Bilde dargestellt wurde. — Vermag nun auch dieses Argument nicht der Geschichte zu präjudizieren, so erweist es doch die Objektivität der Religion und des Gottesglaubens, die aus der Thatsache der Irrtümer selbst folgt. Es ist daher auch vollkommen begründet, wenn a priori geschlossen wird, es könne einen Polytheismus ohne, sei es ideell oder reell (geschichtlich), vorangehenden Monotheismus nicht geben. Damit löst sich auch die weitere Frage, ob die Mythologie exklusiv Personifizierung von Naturkräften sei. Sie betrifft nicht die Thatsache der Personifikation, sondern ihre Natur und ihren tiefern Grund. Der Kriticismus betrachtet die mythologische Personifikation als eine ausschliefslich menschliche — ohne einen zu Grunde liegenden objektiven Gottesglauben. Das Richtige aber ist vielmehr, dafs sie einen solchen voraussetzt und auf einer Verdunkelung desselben beruht. Der Pantheismus, in dem die Personifikation der Natur vollendet ist, enthält einen Irrtum über das Wesen, die Beschaffenheit Gottes, setzt also die Kenntnis des Daseins Gottes voraus.

Dasselbe gilt vom Polytheismus. Man kann über die Natur, die Qualität und — man gestatte das Wort — die Quantität Gottes und des Göttlichen nicht irren, ohne das Dasein Gottes vorauszusetzen und desselben versichert zu sein (L. c. q. 222 squ.).

Haben wir das Heidentum im bisherigen als einen Abfall von der ursprünglichen Höhe religiöser Erkenntnis und Übung erkannt, so gilt es nunmehr, sein Verhältnis zum Christentum näher zu bestimmen. Zwei Extreme sind hierbei zu vermeiden, von denen das eine im Heidentum nur Finsternis und Laster sieht, das andere aber das Christentum in naturgemäfser Entwicklung aus dem Heidentum (verbunden mit den universaleren Elementen des Judentums) hervorgehen läfst. In letzterer Beziehung ist es allerdings richtig, wenn gesagt wird (Schanz a. a. O. S. 4), der Unterschied des Christentums nicht allein von der heidnischen Philosophie, sondern auch vom Judentum sei nicht blofs ein gradueller, etwa so zu denken, dafs die vielfachen Strahlen des vorchristlichen Logos sich in Christus zur hellleuchtenden Sonne vereinigten. Wenn aber mit Berufung auf die Gesetze der „geschichtlichen Entwicklung und der göttlichen Providenz", auf das Gesetz der Kontinuität das Heidentum als eine Voraussetzung und Vorbereitung im Gange der vor- und aufserchristlichen Menschheitsentwicklung aufgefafst werden soll, und dafür die Betrachtung von Zeit und Raum sub specie aeternitatis et infinitatis (a. a. O. S. 5 f.) in Anspruch genommen wird, um das Ganze in einen providentiellen Akt zusammenzufassen, in welchem die „Geschichte der Menschheit göttlich wurde, wie der Gott selbst im Christentum geschichtlich" (S. 6), so ist diese in eine eigentümlich mysteriös klingende Form gekleidete Auffassung der Mifsdeutung in hohem Grade ausgesetzt; denn auch der Rationalismus, insbesondere der spekulative, kennt aufser der allmählichen, stufenweisen die sprunghafte, unmittelbar aus den verborgenen Tiefen der Geisteskraft, den ewigen Quellen der in die Geschichte eingehenden Gottheit schöpfende Entwicklung und betrachtet dieselbe als den wahren Grund des Fortschritts des Menschengeschlechtes in allen Offenbarungen des Geistes, in Sprache, Religion, Wissenschaft und Kunst. So

unterscheidet Wilhelm von Humboldt in seinen feinsinnigen Erörterungen über den Zusammenhang der Sprache und Geisteskraft den offenbaren, sichtbar durch Ursache und Wirkung verketteten von dem verborgenen und gleichsam geheimnisvollen Entwicklungsgange der Menschheit (Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues u. s. w. S. 12). Obgleich nicht bloſs ein „Verhältnis" zwischen Schöpfung und Offenbarung angenommen werden muſs (S. 6), sondern ein ganz bestimmtes, von der Art, daſs die Gnade die Natur voraussetzt, so kann hieraus gleichwohl nicht eine Notwendigkeit der Vorbereitung des Christentums durch das Heidentum abgeleitet werden, am wenigsten in dem Sinne, daſs Heidentum und Judentum „ihre Wasser vermischend, zum Quell geleitet wurden, der ins ewige Leben flieſst." (Schanz a. a. O. S. 7.) Denn das Christentum ist nicht das Ergebnis einer Vermischung heidnischer und jüdischer Elemente, sondern als übernatürliches Lebenselement in sich bestehend bringt es die alttestamentliche Offenbarung zur Vollendung und feiert gerade dort und dann seine gröſsten Triumphe, wo die Vorbereitung anscheinend die ungünstigste ist — im Augenblick des tiefsten sittlichen Verfalls des Menschengeschlechtes; denn obgleich an die Natur anknüpfend, ist es eben imstande, die verderbte und geschwächte Natur wiederherzustellen und zugleich über sich selbst zu erheben. Mit dem übernatürlichen Charakter des Christentums aber scheint die Annahme unvereinbar, daſs im Heidentum alles, was im Christentum in seiner Fülle und göttlich beglaubigt sich zeigt, schon als Keim und Same gefunden werde (Schanz S. 5). Wir können daher auch nicht zugeben, daſs Versuche und Unternehmen, aus den Thatsachen, Lehren und Mysterien der vorchristlichen heidnischen Religions- und Göttermythik ein aus verborgenen Seelengründen herausgesetztes Präsagium der christlichen Heilswahrheit herauszulesen", ihre volle Berechtigung haben (C. Werner bei Hettinger S. 437). Zwar ist uns nicht unbekannt, daſs man in den orientalischen Religionssystemen die Grundgeheimnisse des Christentums, Trinität und Inkarnation zu finden geglaubt hat, was zu der Behauptung Anlaſs gegeben zu haben scheint, der bedeutende Fortschritt der

neuen (religionsvergleichenden) Disziplin habe dazu beigetragen, die Grundgedanken der übernatürlichen Offenbarung als Gemeingut der alten Religionen und Sagen nachzuweisen (Schanz a. a. O. S. 11); ein näheres Zusehen aber hat in vielen Fällen gezeigt, dafs man es nur mit einer äufseren Ähnlichkeit, nicht aber mit dem wahren Charakter und Wesen jener Geheimnisse zu thun habe.

Gleichwohl ist gegen die Ableitung der ursprünglich reineren und vollkommeneren religiösen Vorstellungen aus der Uroffenbarung nichts einzuwenden; denn in dieser waren sowohl übernatürliche als auch natürliche Wahrheiten von Gott und göttlichen Dingen eingeschlossen. Durch die Sünde gingen nur die übernatürlichen Gaben verloren, und wenn auch das natürliche Licht nicht ungetrübt und ungeschwächt aus der durch die Sünde angerichteten Zerstörung hervorging, so liegt doch die Annahme nahe, dafs die Menschheit von den Strahlen göttlicher Erleuchtung vor allem diejenigen rettete und am längsten bewahrte, welche der Kraft seines natürlichen Geistesauges angepafst waren. Hieraus erklärt sich, dafs der Glaube an den einen Gott älter ist als die Mehrzahl der an die Offenbarungslehren von der Trinität und Inkarnation anklingenden Vorstellungen, die entweder einem mythenbildenden Prozefs (Trimurti, Avataras) ihren Ursprung verdanken oder, soweit sie, sei es aus der Erinnerung an die Uroffenbarung, sei es aus der Berührung mit den Trägern der patriarchalischen und mosaischen Offenbarung stammten, in den Prozefs der Naturalisierung (S. 10) des Göttlichen hineingezogen, d. h. durch polytheistische und pantheistische Umdeutung verunreinigt wurden.

In dieser unserer Auffassung des Verhältnisses der heidnischen Religion zur Uroffenbarung und zum Christentum behauptet das letztere seinen Charakter des „Überraschenden und Aufserordentlichen“ (Schanz a. a. O.), und die Schilderung des hl. Paulus im Römerbrief, die man als eine Art von Übertreibung, aus beschränkter Kenntnis der Religionen und ihrer Geschichte hervorgehend, darstellen möchte (a. a. O. S. 10), verliert nichts von ihrer vollen erschütternden Wahrheit. Denn nicht nur unter Griechen und Römern, sondern auch unter den Buddhisten und

unter den Anhängern des Wischnu und Siva hat das Heidentum mit dem tiefsten geistigen und sittlichen Verfalle geendigt (Schanz S. 41. 44).

Nach all dem über die Entwicklung der Religion im Heidentume Gesagten begreift sich die Schwierigkeit, eine befriedigende Einteilung der geschichtlichen und thatsächlich vorhandenen Religionen aufzustellen. Nach den Grundsätzen des Christentums kann die der modernen Richtung am wenigsten sympathische in wahre und falsche Religionen nicht beanstandet werden, während die herrschende philosophische Theorie von der relativen Wahrheit eine absolut wahre Religion nicht kennt und anerkennt, und die verschiedenen Religionen als die mehr oder minder vollkommenen Formen betrachtet, in welchen die religiöse Idee Gestalt gewonnen hat. — Von demselben christlichen Standpunkt sind alle heidnischen Religionen und selbst die des Judentums, sofern dieses der vollendeten und erfüllten Offenbarungsreligion sich abschliefsend oder feindlich gegenüberstellt, falsche Religionen; denn trotz der darin enthaltenen Elemente und Keime der Wahrheit sind doch die Begriffe von Gott derart getrübt und die Weisen seiner Verehrung in dem Mafse entstellt, dafs sie, im ganzen betrachtet, sowohl in Anbetracht dessen, was ihnen fehlt, als auch dessen, was sie positiv Falsches enthalten, als solche bezeichnet werden müssen, die ihren Bekennern das Heil nicht zu vermitteln vermochten.

Unter den übrigen Einteilungen kann weder jene in Natur- und Kulturreligionen, noch die in Natur- und sittliche Religionen Anspruch auf unseren Beifall erheben. Was die zuerst genannte Einteilung betrifft, so bleibt das Einteilungsprincip immer ein äufserliches und accidentelles, mag man nun Civilisation und Kultur im allgemeinen, oder den Besitz der Schrift und religiöser Urkunden als unterscheidendes Merkmal betrachten. Man spricht dann eben von Religionen der Natur- und Kulturvölker, und es erhebt sich aufs neue die Frage, ob zwischen ihnen irgend ein wesentlicher Unterschied bestehe. Wie wenig begründet diese Einteilung sei, erhellt aus der Thatsache, dafs eine hohe Kultur mit tiefem religiösen und sittlichen Verfall und umgekehrt eine grofse

Reinheit der religiösen Begriffe und der Sitten mit unentwickelter Kultur sich verbunden finden. Die Einteilung in Natur- und sittliche Religionen aber enthält eine Auffassung der Religion und ihres Verhältnisses zur Sittlichkeit, die nur zu deutlich ihren Ursprung in der Evolutionstheorie verrät und auf der Voraussetzung beruht, dafs Religion als reiner Naturdienst ohne Ahnung eines höheren geistigen und sittlichen Princips, eines göttlichen Willens und Gesetzes bestehen könne und ursprünglich bestanden habe.

Das Einteilungsprincip der Religionen kann nur aus dem Verhältnis entnommen werden, in welchem dieselben zum ursprünglichen monotheistischen Glauben der Menschheit stehen. Demnach haben wir monotheistische, dualistische, polytheistische und pantheistische Religionen zu unterscheiden. Will man den Begriff des Henotheismus als einen geschichtlich begründeten gelten lassen, so würde zu den genannten Formen noch die des Henotheismus hinzugefügt werden müssen. Dagegen scheint eine atheistische Religion eine contradictio in adjecto zu sein. Überdies hat der Atheismus nie weitere Volkskreise zu ergreifen vermocht. Der Buddhismus, wenigstens als Volksglaube, ist nicht Atheismus, sondern nahm die alten Götter in die neue Lehre auf und ordnete ihnen Buddha als den höchsten über. (Ch. Pesch a. a. O. S. 21.) Wo Religion ist, selbst im entartetsten Fetischismus und in der Form der Bilderanbetung, da ist ein wenn auch noch so dunkler Glaube an die Gottheit vorhanden. Wenn auch manche Vertreter dieser Einteilung von der Voraussetzung ausgehen, dafs der Polytheismus der Anfang der Religion gewesen sei (Schanz S. 14), so kann dies die Richtigkeit derselben nicht beeinträchtigen. Das Zeugnis der Geschichte aber spricht gegen diese Voraussetzung. Ebenso sprechen Gründe der triftigsten Art dafür, dafs der ursprüngliche Monotheismus aus göttlicher Offenbarung stammte. Wir werden diese Gründe in einem weiteren Artikel über die Notwendigkeit einer positiven Offenbarung selbst für die natürlichen Wahrheiten der Religion anzugeben haben. Zwar übersteigt die Erkenntnis des einen Gottes nicht die natürliche Kraft des menschlichen Geistes, und

an und für sich würde nichts hindern, dafs die Menschheit durch ihre natürliche Geisteskraft schon ursprünglich die Einheit Gottes ohne die Hilfe göttlicher Offenbarung erkannte. Die Wahrscheinlichkeit aber spricht dagegen. Die Schwierigkeit liegt in dem Gange der natürlichen Geistesentwicklung, die vom Sinnlichen beginnend nur allmählich und mühsam zum Übersinnlichen sich erhebt. Diese Schwierigkeit, nicht aber der Mangel eines gleichwertigen selbstbewufsten Nichtich (Schanz S. 15) bildet das Motiv, das uns bewegt, den „anfänglichen Monotheismus" auf göttliche Einwirkung zurückzuführen. Wäre der menschliche Geist von Anfang an sich selbst überlassen geblieben, so hätte er kaum mit den reineren und vollkommeneren Begriffen von Gott und göttlichen Dingen begonnen, nicht deshalb, weil etwa das Selbstbewufstsein die Quelle der Religion oder auch nur die Norm für die Auffassung der Welt und des Weltgrundes abgäbe und in der Entwicklung des Geistes (der Menschheit wie des Einzelnen) als ein Späteres sich einstellte (Schanz a. a. O.), sondern weil die Erkenntnis der Gründe um so schwieriger ist, je mehr sie über die Sinne hinausliegen; denn die natürliche Gotteserkenntnis hat zu ihrer Grundlage das Princip der Kausalität: aus der Bedingtheit und Abhängigkeit der Dinge wird ihr Ursprung aus einer höheren Ursache, aus der Ordnung aufser uns und dem Gesetze, das sich kundgibt in uns, wird die ordnende Weisheit und der Gesetzgeber über uns erkannt. Eine solche Erkenntnisweise ist zwar nicht wesentlich und notwendig dem Irrtum ausgesetzt (wie V. v. Straufs, altchines. Monotheis. S. 325 [27] meint), wird ihn aber nur langsam und mit Mühe überwinden: weshalb man aus ihr mit Recht einen Kongruenzgrund für die Notwendigkeit einer ursprünglichen Gottesoffenbarung entnimmt.

Wir haben in der Frage nach der Urgeschichte der Religion auf das Zeugnis der Geschichte gehört. Es lautet dahin, dafs die Menschheit in religiöser und sittlicher Beziehung mehr Schritte rückwärts als vorwärts gethan hat. Mögen auch Kultur, Wissenschaft und Kunst trotz mehrfacher Schwankungen im ganzen das Bild einer fortschreitenden Entwicklung darbieten, so kann

dasselbe doch nicht von der Religion und dem sittlichen Zustand des Heidentums gesagt werden.

Inzwischen aber erhebt eine neue, naturwissenschaftliche Disziplin, die sogenannte prähistorische Forschung, lauten, ja ausschliefslichen Anspruch, in der Frage nach der Urgeschichte der Menschheit gehört zu werden. Dürfte man ihren Versicherungen Glauben schenken, so wären die Anfänge der Menschheit durch das Gepräge der tiefsten tierischen Roheit gekennzeichnet. Vernehmen wir hierüber einen Apologeten, der dieser neuen Wissenschaft mehr sympathisch als skeptisch gegenübersteht. „Kann man, frägt derselbe, die prähistorische Archäologie, die Paläontologie zur Stunde eine Wissenschaft nennen, im strengen Sinne des Wortes? Der Schatz der Urkunden häuft sich täglich, der Stoff ist unermefslich. Aber das Material ist mit nichten gesichtet. Kaum sind die Grundrisse des neuen Gedankengebäudes fertig. Abenteuerliche Hypothesen, unreife Systeme, vorurteilsvolle Behauptungen, übereilte Schlüsse machen sich breit, kreuzen einander und heben sich wechselseitig auf (Duilhé-Braig a. a. O. S. 493).

Von der Richtigkeit der Einteilung in Stein-, Bronze- und Eisenzeitalter mit den Unterabteilungen der Steinzeit ausgehend hebt die genannte Apologie die bedeutende Geistes-, Willens- und Thatkraft der Höhlenbewohner hervor und schliefst daraus, dafs die Menschheit schon am Ende der Eiszeit in ihrer äufseren Vollendung dasteht; es trenne daher unsere Ahnen und uns kein merkbarer Wesensunterschied von den Nachkommen der Troglodyten (S. 498). Das Schlufsresultat ist in den Worten ausgesprochen: „Wir haben noch sehr weit bis zu einer erschöpfenden und umfassenden Kulturgeschichte der Ur- und Vorzeit. Doch löst sich Eine vermittelte Wahrheit aus allen Forschungen ab: Das Vorhandensein eines grofsen Gesetzes, welches die Kulturbewegungen der ersten Menschheit leitet. Es ist das allgemeine Gesetz aufsteigender Entwicklung in der menschlichen Erwerbskunst und Bildungsthätigkeit.“ „Freilich der Mensch hat die Gabe der Freiheit und der Vernunft, das Himmelslicht, welches allein eine geistige Aufwärtsbewegung möglich macht, in ent-

setzlicher Weise gemifsbraucht. Der Mensch der Urzeit hat sich zur Stufe des Unvernünftigen erniedrigt, sein Betrageu war das eines reifsenden Tieres. . . . Allein die entfesselte Sinnlichkeit grausamer, niedriger Triebe, was beweist sie? Sie bewahrheitet das Wort schon für das prähistorische Dasein unseres Geschlechtes, Mephistos Wort . . . er nennt's Vernunft und braucht's allein, um tierischer als ein Tier zu sein.“ (S. 504 f.)

Wie es sich immer mit dem Menschen der Urzeit im Sinne der Paläontologie verhalten möge, so steht doch nach allen Regeln geschichtlicher Analogie fest und wird durch die Erinnerungen der Völker bestätigt, dafs das Gesetz des allmählichen Fortschritts, das sich in Werkzeugen und Waffen, in Schmuck und Kunst zu erkennen gibt, auf die religiösen Vorstellungen und die sittlichen Zustände der Menschheit keine Anwendung findet, vielmehr die Worte der Schrift ihre Geltung behalten: Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt ... stulti facti sunt et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis et volucrum . . . propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum. Rom. I. 21 squ.

Nachwort.

Herr Professor Dr. Schanz in Tübingen hat sich durch die im ersten Artikel sowie im ersten Teile des zweiten Artikels der „Apologetischen Tendenzen und Richtungen“ enthaltenen kritischen Bemerkungen über seinen apologetischen Standpunkt zu folgender Äufserung veranlafst gesehen: „Der Verfasser, Kanonikus Glofsner, ist als einseitiger, um nicht zu sagen fanatischer, Verteidiger des extremen Thomismus so bekannt, dafs ich durch seinen Widerspruch nur in der Überzeugung von der Richtigkeit meiner wissenschaftlichen Überzeugung bestärkt werde.“ (Tübinger Quartalschrift 1890 Seite 485.) Diese resolute Sprache mit ihren bequemen und verbrauchten Schlagwörtern: „es ist bekannt“ („alle Welt weifs es“, was in gewöhnlicher Redeweise häufig soviel bedeutet als: schwer oder gar nicht zu beweisen), „extrem, einseitig, fanatisch“, ist, wie es scheint, darauf berechnet, den unbequemen Kritiker in den Augen

der Feinde der kirchlichen Wissenschaft (was nun einmal die Scholastik ist, mag man in Tübingen hierzu sagen, was man will) zu diskreditieren, und sicherlich auch geeignet, auf befangene und urteilslose Leser Eindruck zu machen. Was mich betrifft, so wird mich eine solche Sprache weder entmutigen noch abhalten, auch ferner meines Amtes zu walten, dem Eindringen skeptisch-empiristischer Theorieen in die Theologie zu widerstehen und Lehren (nicht Personen) mit Gründen (nicht mit Phrasen) zu bekämpfen, wenn sie mir falsch und gefährlich dünken. H. Prof. Schanz fühlt sich, weil ich u. s. w. „bekannt", sei, durch meinen Widerspruch in der Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten bestärkt. Diese Logik wäre schwer zu begreifen, wenn uns nicht die Lektüre der „Apologie des Christentums" an dergleichen Blüten gewöhnt hätte (vgl. Braig, Gottesbeweis u. s. w. S. 106 ff.). Die Behauptung endlich (a. a. O.), dafs ich kaum mehr als den ersten Paragraphen seiner weitläufigen Apologie gelesen, dürfte der H. Professor selbst nach dem Erscheinen meiner weiteren Artikel wohl kaum mehr aufrecht halten.

Glofsner.

S. THOMAS ODER P. MOLINA?

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

1. Die Innsbrucker Quartalschrift veröffentlicht im Jahrgang 1890 Nr. 2 eine Kritik über das von mir herausgegebene Buch: „von der Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen". Diese Kritik stammt aus der Feder des P. Joseph Kern S. J., und ist so originellen Inhalts, dafs sie einem gröfseren Leserkreise, als die genannte Quartalschrift aufweist, bekannt gemacht zu werden verdient.

Das erschienene Buch führt den Titel: „die Lehre des heil. Thomas u. s. w." Damit ist der mafsgebende Gesichtspunkt, welchen die Gesetze der Kritik jedem Referenten vorschreiben, mit aller wünschenswerten Bestimmtheit und Klarheit auf das genaueste vorgezeichnet. In unserm Falle haben wir es somit

mit einem Dreifachen zu thun. Der Kritiker mufs untersuchen, ob der Autor des Buches überhaupt die wirkliche Lehre des Thomas von Aquin vorträgt; zweitens, ob er diese Lehre richtig und vollständig wiedergibt; drittens, ob aus dieser vom englischen Lehrer thatsächlich verteidigten Doktrin logisch richtige Schlufsfolgerungen gezogen werden. Die Erfüllung der ersten Bedingung zu überwachen ist dann möglich, wenn der Autor eines Buches die Stellen aus S. Thomas, insoweit es thunlich erscheint, wörtlich anführt. Das Zweite läfst sich feststellen, wenn diese Stellen derartig genau angeführt werden, dafs man sie sämtlich auf ihre Richtigkeit selber zu prüfen in der Lage ist. Das Dritte endlich wird daraus klar, dafs der Verfasser des Buches die Gesetze der Logik stets im Auge behält.

Kann man nun sagen, dafs P. Feldner diesen drei Bedingungen gerecht geworden ist in seinem Buche über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen? P. Feldner behauptet es. Mit Bezug auf die beiden ersten Erfordernisse beruft er sich auf das Buch selber, welches vom Anfang bis zum Ende nichts anderes enthält als wörtlich citierte Stellen des hl. Thomas mit genauer Angabe, wo sie in den verschiedenen Werken des englischen Meisters zu finden sind. Hinsichtlich der dritten Bedingung ist P. Feldner so glücklich, seinen Kritiker als Gewährsmann vorführen zu dürfen. P. Kern schreibt nämlich: „eine konsequentere Durchführung des thomistischen Systems wird man unter ältern und neuern Autoren schwerlich finden. . . Wer Bannezianer und logischer Denker zugleich sein will, wird gut thun, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschliefsen, er mufs aber dann auch unter Freiheit das verstehen, was eben Feldner darunter versteht." (S. 329.)

An konsequenter Durchführung und logischem Denken fehlt es also, nach dem ausdrücklichen Zugeständnisse seines Kritikers, dem P. Feldner nicht. Im Gegenteile wird jedem Bannezianer der wohlgemeinte Rat erteilt, sich, wenn er logischer Denker sein will, den Ansichten des P. Feldner anzuschliefsen. Ergibt es sich dann, dafs die Bannezianer echte Thomisten sind, d. h. die wirkliche vom hl. Thomas selbst vorgetragene Lehre verteidigen, so ist das Spiel für sie mit leichter Mühe gewonnen. Sie sind dann wahre Schüler des englischen Meisters und logische Denker zugleich. Zu diesem glücklichen Resultat aber wird die Beleuchtung gegenwärtiger Kritik uns ohne Zweifel führen. Es ist eigentlich durch das Buch des P. Feldner schon bereits gewonnen. Denn dieses Buch stellt, wie die beigefügten Citate ausweisen, die thatsächliche Lehre des hl. Thomas dar, und die

konsequente Durchführung der aus den Principien des Meisters abgeleiteten Schlufsfolgerungen durch P. Feldner wird vom Kritiker anstandslos zugegeben. P. Feldner kann über dieses unumwunden ausgesprochene Lob, über diese herrliche Anerkennung seiner bescheidenen Arbeit dem Kritiker nicht dankbar genug sein. Ein solches Zugeständnis hätte er von dieser Seite aus gar nicht erwartet, ja nicht einmal zu hoffen gewagt.

Den Menschen thut in unsern Tagen wahrlich nichts mehr not als ‚logisches Denken'. Konsequente Durchführung gleicht für viele, selbst für Gelehrte, einem völlig unbekannten Lande. Überall, in der Theorie wie in der Praxis, fehlt es an der unerläfslichen Konsequenz. Zeigt nun jemand durch die That, dafs und wie von den Gelehrten eine Sache, eine Doktrin konsequent durchgeführt werden müsse, so ist ihm das hoch anzurechnen. Finden wir in ihm einen derart ‚logischen Denker', dafs wir andern nur raten können, sich seinen Ansichten anzuschliefsen, dann ist sein Verdienst um die Sache kein geringes. Und dieses Verdienst spricht der Kritiker in ‚konsequenter Durchführung' dem P. Feldner zu.

2. P. Feldner ist für diese hohe Anerkennung von Seite seines Kritikers diesem selbstverständlich von ganzem Herzen dankbar. Zu seinem tiefen Leidwesen kann er nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Er sieht sich vielmehr zur Behauptung genötigt, dafs es seinem Kritiker an ‚konsequenter Durchführung' und ‚logischem Denken' in hohem Mafse gebricht.

Die ganze Anlage des Referates ist schon eine verfehlte. Der Kritiker hat, durch die Gesetze der Logik angewiesen, die Pflicht, darzuthun, dafs P. Feldner die wirkliche Lehre des Thomas von Aquin vorbringt, oder aber, dafs die im Buche enthaltene Lehre nicht Doktrin des Thomas von Aquin ist. Der Titel des Buches lautet ja: „die Lehre des hl. Thomas" u. s. w. Wie macht es nun der Kritiker? Er geht der ganzen Sache aus dem Wege, indem er schreibt: „zu einer Erörterung darüber, für welche seiner Ansichten der Verfasser sich mit Recht auf den hl. Thomas berufe, für welche nicht, kann hier natürlich kein Platz sein. Wenn die Anhänger des Bannezianischen Systems klug sind, werden sie wahrscheinlich entschieden in Abrede stellen, dafs sich die einschlägigen Lehren des Heiligen mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorieen decken" (S. 346).

Das ist in der That allerliebst! Der Referent hat in seiner Recension ‚natürlich keinen Platz' für die Untersuchung, ob der Verfasser eines Buches sich damit im Rechte oder im Unrechte

befindet. Wo ist denn dann dafür ‚natürlich der Platz‘, und worüber referiert denn dann der Kritiker? P. Feldner behauptet, die Lehre des hl. Thomas zu entwickeln, und sein Kritiker hat ‚natürlich keinen Platz‘ in seiner Kritik zu erörtern, ob dies wahr oder falsch sei. Warum gibt der Kritiker nicht die Beweise an, daſs die einschlägigen Lehren des Heiligen sich mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorieen keineswegs decken? Einfach deshalb, weil er dafür ‚natürlich keinen Platz‘ hat. Warum weist der Kritiker nicht nach, daſs P. Feldner ungenügend oder gar falsch citiert, die Stellen aus S. Thomas unrichtig deutet? Ja das geschieht aus dem Grunde, weil er dafür ‚natürlich keinen Platz‘ hat. Es ist allerdings im höchsten Grade fatal, wenn ein Kritiker in einer Recension von 20 Seiten für dergleichen Dinge ‚natürlich keinen Platz‘ findet. Konsequent ist ein solches Verfahren ohne Zweifel, und in seiner Art logisch ebenfalls.

3. Doch wir sind im Unrecht. Einen Beweis stellt der Kritiker doch auf. „P. Feldner geht mit soviel Selbständigkeit vor, und bietet soviel vom Eigenen, daſs wir den gewählten Titel der Schrift fast für zu bescheiden halten möchten“ (S. 328).

Also das Buch enthält eigentlich nicht die Lehre des heil. Thomas, sondern die Doktrin des P. Feldner. Da muſs sich P. Feldner doch die Frage erlauben, wieviel Seiten im ganzen Buche der Kritiker gefunden hat, wo der Hinweis auf S. Thomas, die genaue Angabe der Stellen aus dem englischen Meister fehlt? Die einzige Möglichkeit, die eine oder die andere Seite zu entdecken, wo P. Feldner scheinbar aus Eigenem argumentiert, ergibt sich da, wo er die praemotio physica von allgemeinen Gesichtspunkten aus verteidigt. Allein das sind notwendige Schluſsfolgerungen, hergeleitet aus den früher aufgestellten Principien des hl. Thomas, wie sich jeder, der das Buch liest, sehr leicht überzeugen kann. Wieviel bleibt aber dann vom Eigenen übrig? Ist es dem Kritiker unbekannt, daſs die Schluſsfolgerungen, falls sie Geltung haben wollen, schon in den Principien enthalten sein müssen? Wer demnach aus den aufgestellten Principien die notwendig enthaltenen Folgerungen ableitet, der thut doch wahrlich vom Eigenen nichts dazu. Von einer Selbständigkeit des P. Feldner im Sinne des Kritikers kann daher absolut keine Rede sein. Denn wem die Principien nicht angehören, dem darf man auch die daran abgeleiteten Schlüsse nicht zuschreiben. P. Feldner ist nur insoweit selbständig, als er die Principien des englischen Meisters mit voller Überzeugung zu den seinigen macht. In dieser Beziehung, aber

auch nur in dieser, kann behauptet werden, dafs er selbständig gearbeitet hat und aus Eigenem alles vorträgt.

Der Kritiker will aber den P. Feldner in Gegensatz bringen zu dem heiligen Thomas. Darum besitzt, nach seiner Ansicht, P. Feldner soviel Selbständigkeit, bringt derselbe soviel aus Eigenem vor. Der Kritiker hat seine Sache etwas verkehrt angegriffen. Er möchte sich vor allem einen bequemen Weg bahnen, um der ihm nichts weniger als erwünschten Doktrin des hl. Thomas auszuweichen. Sich offen als Gegner des englischen Meisters zu bekennen, wagt er doch nicht recht. Darum schwenkt er, anstatt auf das durch die Gesetze der Logik, wie der Titel des Buches anzeigt, genau vorgesteckte Ziel mannhaft loszusteuern, mit schlauer Berechnung rechts ab, und fällt mit um so gröfserer Lust, froh, aus der engen Gasse ohne sonderlich schweren Unfall herausgekommen zu sein, wacker über P. Feldner her. Indessen bekommt nicht blofs P. Feldner, sondern auch, wenngleich indirekt, der hl. Thomas selbst seine Abfertigung. P. Feldner hat in seinem Buche S. 163 folgende Stelle des englischen Meisters angeführt: „das partikuläre Agens kann niemals der Thätigkeit des ersten, universellen Agens zuvorkommen. Denn jede Thätigkeit des partikulären Agens stammt vom universellen, gleichwie die Bewegung des Himmelskörpers früher ist als die Bewegungen hier auf Erden. Die menschliche Seele aber untersteht, als partikuläres Agens, dem universellen. Darum ist es geradezu unmöglich, dafs die Seele eine Bewegung ausführe, welcher nicht die göttliche Thätigkeit zuvorkommt. Ganz zutreffend sagt folgerichtig Jesus Christus (Joann. 15): ohne mich könnt ihr nichts thun.“ (3. c. G. c. 149.)

Zu dieser dem Kritiker etwas unliebsamen Stelle fügt er nun S. 334 ein sic! Ebenso hebt der Kritiker das Wort des heil. Thomas: „immutabiliter“ auf S. 335 ausdrücklich hervor, indem er schreibt: mit ‚unabänderlicher‘ Kraft. Man sieht, der Kritiker meint schon den richtigen, nur getraut er sich mit der Sprache nicht offen heraus. Der Kritiker hat es im Grunde genommen doch auf Thomas von Aquin abgesehen. Er hat also ganz ‚konsequent‘ den Reiter im Auge, obgleich er nur das Pferd schlägt. Dies ergibt sich übrigens aus dem Angriffe auf P. Feldner von selbst. Denn hat P. Feldner, wie das Buch selber klar beweist, weiter nichts als die Doktrin des englischen Meisters in deutscher Übersetzung gebracht, so ist der Angriff auf P. Feldner zugleich ein Angriff auf den heil. Thomas selber. Konsequente Durchführung und logisches Denken wurde dem P. Feldner nicht blofs nicht abgesprochen, sondern ausdrücklich

und formell zuerkannt. Den Beweis, dafs diese konsequente Durchführung und das logische Denken des P. Feldner sich durchaus auf die Principien des Doctor Angelicus stützt, liefert jede Seite des herausgegebenen Buches.

Läfst sich also der Kritiker in eine Erörterung der Frage, ob P. Feldner sich mit Recht oder mit Unrecht auf den heil. Thomas beruft, nicht ein, angeblich deshalb, weil er dafür natürlich keinen Platz hat, und macht er trotzdem, wenigstens indirekt gegen S. Thomas Front, so kann man dies durchaus nicht konsequent nennen. Mit dem ‚logischen Denken' hat ein solcher Vorgang jedenfalls nichts zu thun.

4. Nun kommen wir zu dem Strohmann in den Augen des Kritikers, zu P. Feldner. „Eine konsequentere Durchführung des thomistischen Systems wird man unter ältern und neuern Autoren schwerlich finden. . . . Wer Bannezianer und logischer Denker zugleich sein will, wird gut thun, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschliefsen, er mufs aber dann auch unter Freiheit das verstehen, was eben P. Feldner darunter versteht" (S. 329). „Wahrscheinlich werden aber manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht machen" (S. 330).

Das ist in der That eine ganz kuriose Geschichte. Auf der einen Seite werden die Thomisten aufgefordert, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschliefsen, um ‚logische Denker' und Bannezianer zugleich zu bleiben; andererseits machen eben diese Thomisten oder Bannezianer zu der Theorie des P. Feldner ein ‚bedenkliches Gesicht'. Die Thomisten datieren bekanntlich in dieser Frage, nach der Tradition der Molinisten, von Magister Bannez her. Bannezianer und Thomisten sind daher in der vorwürfigen Frage eins und dasselbe. Nun sollen, so fordert es der Kritiker, eben diese Thomisten, vorausgesetzt, dafs sie logische Denker bleiben wollen, sich den Ansichten des P. Feldner anschliefsen und trotzdem dazu ein ‚bedenkliches Gesicht' machen. Das verstehe, wer kann! Zu einer solchen Theorie schweigt die Logik.

Warum machen denn manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht? Wegen der Sicherstellung der Freiheit unter dem von P. Feldner verlangten göttlichen Einflusse. „Wo ältere Thomisten bei einer weitaus mildern Fassung des Systems sich kleinlaut auf ein Mysterium berufen müssen, da erfreut sich P. Feldner der denkbar höchsten Evidenz. Ja gerade diese Evidenz verwickelt ihn in eine beinahe komische Diffikultät" (S. 330).

Zu diesen zwei Sätzen machen nicht blofs ‚manche Thomisten',

sondern alle logischen Denker, und nicht blofs ‚wahrscheinlich‘, sondern ganz sicher ein ‚bedenkliches Gesicht‘. P. Feldner erfreut sich der ‚denkbar höchsten Evidenz‘ und eben diese Evidenz verwickelt ihn in eine ‚komische Diffikultät‘. Seit wann kann denn jemand durch die denkbar höchste Evidenz in eine komische Diffikultät verwickelt werden? Denkbar höchste Evidenz und Diffikultät zusammen! Und noch dazu diese denkbar höchste Evidenz die Ursache der Diffikultät! Wer solche Sätze niederschreibt, der hat jedenfalls auf das logische Denken Verzicht geleistet.

Ein anderes Beispiel: „Dritte Proposition: die eigentliche und formelle Indifferenz, durch welche die Freiheit konstituiert wird, ist die aktive. In den Geschöpfen ist jedoch diese aktive Indifferenz mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden.“ Unser besonderes Interesse beansprucht die dritte Proposition. Ist dieselbe im Sinne des P. Feldner richtig, so ist auch seine Lehre von der physischen Vorausbewegung richtig und wir müssen an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das mysterium mysteriorum glauben“ (S. 331).

Der Syllogismus lautet also: Obersatz: konstituiert die aktive Indifferenz, die jedoch in den Geschöpfen mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden ist, eigentlich und formell die Freiheit, so ist die Lehre von der physischen Vorherbewegung richtig.

Untersatz: es wird bedingungsweise als richtig angenommen, dafs die aktive Indifferenz, die jedoch in den Geschöpfen mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden ist, eigentlich und formell die Freiheit konstituiere:

Schlufs: folglich müssen wir an die Willensfreiheit als an das mysterium mysteriorum glauben.

Das ist in der That eine logische Kraftleistung ersten Ranges. Der soeben vorgetragene Syllogismus hat in Wahrheit vier termini. Wenn A ist, so ist B. Nun ist A (als angenommen); folglich ist C. Gegen eine derartige Argumentierung können die Gesetze der Logik nur ein ‚bedenkliches Gesicht‘ machen. Der soeben angeführte Syllogismus des Kritikers kann nur in dem Falle als richtig hingenommen werden, als die physische Vorherbewegung identisch ist mit der Willensfreiheit, mit dem mysterium mysteriorum. In diesem Falle hat er drei termini. Wo ist aber der Beweis dafür, dafs die beiden thatsächlich identisch sind? Der Beweis? ja für Beweis ist „hier natürlich nicht der Platz“. Diese Identität wird ohne weiteres als etwas ganz Selbstverständliches angenommen und vorausgesetzt.

Diese sonderbare Logik des Kritikers ergibt sich auch aus folgender Stellung seines Syllogismus. Obersatz: ist die Lehre von der physischen Vorausbewegung richtig, so müssen wir an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das mysterium mysteriorum glauben.

Untersatz: die Lehre von der physischen Vorherbewegung ist richtig, denn es wird als richtig angenommen, dafs die aktive Indifferenz, die jedoch in den Geschöpfen mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden ist, eigentlich und formell die Freiheit konstituiere.

Schlufs: folglich müssen wir an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das mysterium mysteriorum glauben. Das heifst also in der Philosophie: wenn A richtig, folglich philosophisch sicher ist, so müssen wir an B glauben. Nun ist A richtig, folglich müssen wir an B glauben. Der Vordersatz ist gewifs, weil richtig. Der Nachsatz in sich ungewifs, weil ein mysterium mysteriorum, das wir glauben müssen! Das eine ist gewifs, und das andere, das sich aus dem einen notwendig ergibt, ist ungewifs, bildet ein mysterium mysteriorum! Das eine ist richtig und die notwendige Folge daraus müssen wir glauben! Da hört doch sicher jede Logik auf, weil es sich hier ja um rein philosophische Fragen handelt, bei denen der Glaube absolut nichts zu thun hat. Nach der Theorie des Kritikers folgt aus zwei richtigen Wahrheiten eine ungewisse dritte, denn was ich glauben mufs, das ist mir nicht gewifs. Zu dieser Theorie macht darum der Logiker „ein sehr bedenkliches Gesicht“.

„Dafs ein Vermögen agens in actu sei, bewirkt doch offenbar das agere selbst als formelle Ursache. Wie ein Wesen formell durch seine Existenz existiert, so ist es formell durch seine Thätigkeit thätig. Die Thätigkeit ist dem Verfasser ein Effekt, eine Wirkung des thätigen Dinges, des Agens“ (S. 333).

Die Wirkung soll formell ihre eigene Ursache konstituieren! Das dürfte wohl sehr schwer gehen. Der Effekt ist bekanntlich etwas für die Ursache Äufserliches, das formell konstitutive Princip dagegen etwas für das zu Konstituierende Innerliches. Das formell konstitutive Princip ist überdies der Natur und Vollkommenheit nach früher als das zu Konstituierende. Der Effekt aber kann unmöglich der Natur und Vollkommenheit nach früher sein als seine eigene Ursache. Das wäre der helle Widerspruch. Das Beispiel von der Existenz ist nicht gut gewählt, denn die Existenz ist nicht etwas aus der Wesenheit Ausfliefsendes, wie die Thätigkeit aus der Ursache oder dem

Agens ausfliefst. Konstituiert die Thätigkeit als formelle Ursache das Agens in actu, so ist sie eben nicht Effekt oder Wirkung. S. Thomas nennt aber an vielen Stellen die Thätigkeit einen Effekt des Agens.

„Bei einer solchen Theorie ist es nun freilich klar, wie die Thomisten so bestimmt wissen können, dafs trotz der Freiheit niemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und niemals eine andere setzen wird, als jene, zu der sie prämoviert wird“ (S. 335).

Gewifs. Können die Molinisten nicht so bestimmt wissen, dafs trotz der Freiheit niemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und niemals eine andere setzen wird als jene, zu der sie durch den Simultankonkurs bewegt wird? Oder können sie vielleicht so bestimmt wissen, dafs trotz der Freiheit jemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und jemals eine andere setzen wird als jene, zu der sie durch den Simultankonkurs bewegt wird?

„Eine recht glückliche Konsequenz würde sich aus der dargelegten Doktrin für alle jene ergeben, die sich im Stande der Gnade befinden. Der Verfasser leitet nämlich die besagte Passivität einfach aus der Thatsache her, dafs der Wille manchmal unthätig ist; die Unthätigkeit sei aber bei einer aktiven Potenz undenkbar. Demzufolge behauptet er ganz konsequent, dafs an der Notwendigkeit der Praemotio ein sogenannter Habitus nichts ändere. Es ist mithin die physische Vorherbewegung in der übernatürlichen Ordnung ebenso notwendig, als in der natürlichen. Es ist mir auch kein Thomist bekannt, der das in Abrede stellen würde. Nach unserm Autor müssen wir also sagen: mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben, soviel er will, er kann ohne Praemotio den gebotenen Akt so wenig setzen, als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann. Es ist nun Glaubenssatz der Kirche, dafs den Gerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Also erhalten sie immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, die Praemotio zur Erfüllung derselben, diese bewirkt aber den Akt mit ‚unabänderlicher‘ Kraft. Folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert“ (S. 335).

Diese glückliche Konsequenz ergibt sich ebenso genau auch aus dem System der Molinisten. Mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben so viel er will, er kann ohne den Simultankonkurs den gebotenen Akt so wenig setzen, als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann. Es ist nun Glaubenssatz der Kirche, dafs den Gerechten

die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Also erhalten sie immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, den Simultankonkurs zur Erfüllung derselben, dieser bewirkt aber den Akt mit ‚unabänderlicher' Kraft, folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert. Oder kann vielleicht der Gerechte im System der Molinisten den gebotenen Akt setzen ohne simultanen Konkurs Gottes? Besitzt er dazu hinreichend Gnade ohne diesen simultanen Konkurs? Wozu brauchen dann die Molinisten den genannten Konkurs? Warum lehren sie einen solchen? Man hört oft, dafs Soldaten im Kriege ihre Gewehre umkehren und ihre Feinde mit dem Kolben traktieren. Das mag am Ende noch angehen. Aber so einfältig war bis jetzt noch keiner, dafs er seinen Säbel bei der Spitze und Schneide angefafst und mit dem Griffe, der Kuppe, seinem Gegner eins versetzt hätte.

Doch betrachten wir diesen famosen Syllogismus uns etwas näher.

Obersatz: die hinreichende Gnade des Gerechten genügt nicht, um den gebotenen Akt ohne Praemotio setzen zu können.

Untersatz: nach der Lehre der Kirche kann der Gerechte diesen gebotenen Akt setzen, die Erfüllung der Gebote ist ihm nicht unmöglich.

Schlufs: folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert.

Wenn man nur einmal in Erfahrung bringen könnte, in welcher Schule und nach welchem Lehrbuche sich der Kritiker die Grundsätze der Logik angeeignet hat. P. Feldner wünscht zwar nicht, diese Schule zu besuchen, noch viel weniger die in dieser Schule vorgetragenen Lehren zu den seinigen zu machen, aber es wäre für ihn von aufserordentlich grofsem Interesse, in Erfahrung zu bringen, wo man überhaupt eine solche Logik den Zuhörern beizubringen sucht. In der That! der Obersatz ist allgemein verneinend: die Gerechten können mit der zur Erfüllung einer Pflicht hinreichenden Gnade ohne Praemotio den gebotenen Akt nicht erfüllen. Der Untersatz allgemein bejahend: nach dem Glaubenssatz der Kirche ist den Gerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich. Der Schlufs wiederum bejahend: folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert, d. h. er kann nicht blofs die Gebote jederzeit erfüllen, sondern er erfüllt sie auch thatsächlich! Das ist etwas stark gesündigt gegen die Gesetze der Logik. Diese Gesetze schreiben, wie allgemein bekannt, vor, dafs der Schlufs stets verneinend sein müsse, so oft der Ober- oder Unter-

satz verneinend lautet. Ebenso verbieten diese Gesetze, in den Schlufs etwas aufzunehmen, was nicht in den Prämissen enthalten war. Der Obersatz spricht aber nur vom Nichthalten können, der Untersatz vom Beobachten können, und der Schlufs behauptet, dafs das Gebot thatsächlich erfüllt werde. Der Prädestinierte nämlich kann nicht blofs den Geboten gerecht werden, sondern thut es in der Wirklichkeit. Überdies finden sich im Syllogismus des Kritikers noch mehrere andere Fehler, auf die wir nicht weiter eingehen.

Dafs der Obersatz inhaltlich überhaupt ganz und gar falsch ist, wird sich später noch ergeben. Nehmen wir indessen einmal an, er sei richtig. Dafür ist aber der Untersatz logisch durchaus unrichtig konstruiert. Der Untersatz müfste nämlich, damit er zum Obersatz pafst, logisch richtig heifsen: „es ist nun Glaubenssatz der Kirche, dafs den Gerechten die Erfüllung der Gebote ohne Praemotio nicht unmöglich sei." Der Obersatz lautet ja: „mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben, so viel er will, er kann ohne Praemotio den gebotenen Akt ebenso wenig setzen, als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann." Wann und wo hat die katholische Kirche gelehrt, dafs der Gerechte ohne Praemotio die Gebote erfüllen könne? Nirgends, denn sie hat sich über die ganze Streitfrage überhaupt nicht ausgesprochen. Das berührt uns indessen vorläufig nicht weiter. Was aber nach den Gesetzen der Logik unstatthaft ist, das ist der ganze Vorgang des Kritikers, der im Untersatze etwas ausläfst, nämlich die Worte: ohne Praemotio, was er im Obersatze behauptet. Der Schlufs ist selbstverständlich ebenfalls ganz und gar verfehlt. Im Obersatze können, der Lehre der Thomisten gemäfs, die Gerechten trotz der hinreichenden Gnade ohne Praemotio den gebotenen Akt nicht erfüllen. Im Untersatz können sie ihn erfüllen, weil es, wie der Kritiker sagt, Lehre der Kirche ist, dafs die Erfüllung nicht unmöglich sei. Im Schlusse erfüllen sie das Gebot immer thatsächlich, weil sie, nach der Lehre der Thomisten, immer die Praemotio erhalten. Wie jedermann sieht, wird hier von der Möglichkeit ohne weiteres auf die Wirklichkeit geschlossen. An der Behauptung, dafs die Thomisten lehren, der Gerechte erhalte immer die Praemotio, ist nicht ein wahres Wort. Der Kritiker hätte eigentlich die Pflicht, seine Behauptungen zu beweisen, allein er hat uns ja versichert, dafs dafür „hier natürlich kein Platz sei".

Dazu kommt noch eine andere Ungenauigkeit. Der Kritiker sagt, die Kirche lehre, dafs den Gerechten die Erfüllung der

Gebote nicht unmöglich sei. Wie verhält sich die Sache nun mit denjenigen, die nicht gerecht sind? Ist vielleicht für diese die Erfüllung der Gebote unmöglich? Dann wären sie ja ohne Sünde, ganz und gar entschuldbar, und Gott, falls er sie verwirft, im höchsten Grade ungerecht. Somit mufs die Erfüllung der Gebote für sie ebenfalls nicht unmöglich sein. Demnach lautet der Syllogismus des Kritikers: Obersatz: der Ungerechte kann ohne Praemotio den gebotenen Akt nicht erfüllen, weil dazu selbst in dem Gerechten die Gnade nicht genügt. Untersatz: nun lehrt die Kirche, dafs dem Nichtgerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Schlufs: die Ungerechten erhalten also immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, die Praemotio zur Erfüllung derselben. Folglich ist jeder prädestiniert, d. h. jeder Ungerechte ist und bleibt ein Gerechter.

Von welcher Seite immer wir die Argumentation des Kritikers betrachten mögen, es wimmelt förmlich darin von Fehlern gegen die Logik.

Seite 337 beruft sich der Kritiker auf eine Stelle aus P. Schiffini S. J. Dieser Gelehrte bekämpft folgendes Princip der Thomisten:

„Ratio principii operativi convenit virtuti creaturae in signo priori ad operationem. Ergo nequit causa secunda habere rationem principii operativi sive actu fundentis suam operationem, formaliter per ipsam operationem."

Die Thomisten behaupten also, das Thätigkeitsprincip könne nicht formell durch die Thätigkeit selber konstituiert werden.

Antwort des P. Schiffini: „si hoc argumentum aliquid probaret, minime profecto motionem praeviam evinceret quam adversarii imaginantur. In ea enim recipienda causa secunda fingitur mere passive se habere. Atqui res est manifestissima, per hoc praecise eam minime evadere principium activum suae operationis, praesertim si haec sit vitalis, ut videtur notum ex terminis. Quocirca si quis nimis emungere vellet rationem factam (P. Feldner treibt sie sicherlich auf die Spitze), necessaria consecutione omnis veri nominis activitas de natura derogaretur. Haec mihi sunt adeo aperta, ut non capiam, quid sibi velit Goudinius, quum recitatam ratiunculam appellat omnino efficacem."

Vor allem mufs P. Feldner seinem Kritiker verbindlichst dafür danken, dafs er einmal die Thomisten mit der Theorie übereinstimmen läfst, welche P. Feldner verteidigt. Sonst bemüht sich der Kritiker stets, die übrigen Thomisten gegen P. Feldner auszuspielen. S. 330 heifst es: „wahrscheinlich

werden aber manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht machen.“ Ebenso S. 346: „wenn die Anhänger des Bannezianischen Systems klug sind, werden sie wahrscheinlich entschieden in Abrede stellen, dafs sich die einschlägigen Lehren des Heiligen mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorieen decken.“ Hier an dieser Stelle aber sind im grofsen und ganzen alle Thomisten einig. Logisch ist dieses Vorgehen allerdings nicht. Der Kritiker betont zwar ausdrücklich einen Unterschied zwischen der Theorie des P. Feldner und der Lehre der übrigen Thomisten, nämlich: „P. Feldner treibt sie sicherlich auf die Spitze“, allein das will nicht viel bedeuten. P. Goudin nennt sie durchschlagend, omnino efficax. Damit tritt der Unterschied offen zu Tage, aber auch die volle Übereinstimmung im wesentlichen.

Wie beweist nun P. Schiffini seine Theorie gegenüber den Thomisten? Beweisen? Wozu denn beweisen? Die Sache ist ja sonnenklar, res est manifestissima. Haec mihi sunt, adeo aperta, ut non capiam, quid sibi velit Goudinius. Offenbare Dinge darf man niemals beweisen.

Thomas von Aquin, der nach der bescheidenen Ansicht des P. Feldner an Gelehrsamkeit dem P. Schiffini kaum nachstehen dürfte, behauptet nun, dafs leiden, pati, nicht real identisch sei mit bewegen oder thätig sein, agere. Er behauptet, dafs leiden zur Kategorie, zum Prädikamente: „passio“, thätigsein dagegen zum Prädikamente: „actio“ gehöre. Die betreffende Stelle findet sich im Buche des P. Feldner.

Nach P. Schiffini bilden sich die Thomisten ein, die sekundäre Ursache verhalte sich rein passiv. Das ist allerdings richtig bei der Überführung aus dem passiven in den aktiven Zustand. Aber auch das ist richtig, dafs man zu diesen Thomisten auch den ersten derselben, Thomas von Aquin, zählen mufs. „In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura“ (de potentia 3. a. 7. ad 3). Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur“ (1. 2. q. 111. A. 2). Wenn also die Natur bei der Bewegung nicht thätig ist, wenn der Wille bewegt wird und selber nicht bewegt, verhalten sich dann diese beiden nicht passiv? Gibt es denn auch thätige, aktive Dinge, die zugleich unthätig sind? Und wenn sie nicht rein passiv sich verhalten, warum darf ihnen dann die Thätigkeit nicht zugeschrieben werden?

P. Schiffini meint, dafs die Dinge, falls sie sich bei der

Aufnahme des göttlichen Einflusses rein passiv verhalten, nicht aktives Princip ihrer Thätigkeit werden können. Thomas von Aquin lehrt das Gegenteil. „Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum“ (de potentia l. c. ad 7). Anderswo schreibt S. Thomas: „Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia bona plura facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina: quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in libro de causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus, ut dicit Augustinus“ (de veritate q. 24. a. 14).

Gott verleiht also nach der Lehre des heil. Thomas allen Geschöpfen das, was in ihnen Thätigkeitsprincip bildet, aus welchem eine bestimmte Thätigkeit hervorgeht. P. Schiffini dagegen meint, die Geschöpfe könnten dadurch nicht aktives Princip werden, und es würde daraus folgen, sogar mit notwendiger Konsequenz, dafs die Natur jede wahre Aktivität verlöre. Die Beurteilung darüber, auf welcher Seite die res manifestissima zu suchen ist, überlassen wir den geehrten Lesern. Eine res ist allerdings manifestissima bei einer solchen Beweisführung, wie sie sich in P. Schiffini findet und vom Kritiker des P. Feldner adoptiert wird. Diese res liegt zu nahe, als dafs es notwendig wäre, eigens darauf hinzuweisen.

Nach P. Feldners Theorie ist der Wille unter dem Einflusse der Praemotio nicht frei. Denn ‚im Augenblicke, wo ein Ding sich in actu befindet, ist es thätig. Das Agens in actu ist nur der Natur und Kausalität nach früher als seine Thätigkeit, sonst sind sie beide gleichzeitig‘. ‚Eine wirkliche Ursache,

die nichts verursacht, läfst sich schlechterdings nicht denken'. Ganz richtig ist darum bei dieser Auffassung der Satz: ,wäre der Wille aus sich aktive Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein'. Es bleibt darum dem Willen in sensu diviso — ganz thomistisch gefafst — nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln. Die zwei Propositionen: der Wille ist agens in actu, und: er handelt doch nicht — schliefsen einen ebenso grofsen Widerspruch in sich, als diese andern: die materia prima wird informiert von der Form des Eisens, und: es ist doch kein Eisen da" (S. 338).

Darauf erwidert P. Feldner: der Wille ist nach der Doktrin des simultanen Konkurses nicht frei. Denn im Augenblicke, wo ein Ding sich in actu befindet, ist es thätig, ja die Thätigkeit bildet das formell konstitutive Princip, dafs ein Ding sich in actu befindet. Diesbezüglich gibt es keinen sachlichen Unterschied. So lautet, wie wir gehört haben, die Sentenz des Kritikers. Nun bewirkt der Simultankonkurs Gottes, dafs ein Ding thätig, somit agens in actu ist. Folglich ist es nicht frei.

Zweite Antwort des P. Feldner: der Syllogismus des Kritikers hat weder Kopf noch Fufs. Hier ist der Beweis dafür. Logisch richtig mufs es heifsen: Obersatz: alles, was sich in actu befindet und darum thätig ist, bleibt nicht frei. Untersatz: unter dem Einflusse der Praemotio ist ein Ding in actu, somit thätig. Schlufs: also ist es nicht frei. Der Obersatz bedarf zwar eines Beweises, allein dafür ist „hier natürlich kein Platz". Dafs der Obersatz im thomistischen, wie im molinistischen System gleich falsch ist, das macht dem Kritiker keine Skrupel.

Nicht frei sein ist gleichbedeutend mit notwendig handeln. Aus dem Faktum, dafs ein Ding agens in actu, also thätig ist, folgert der Kritiker ohne weiteres, es müsse notwendig thätig sein. Er schliefst somit von der Wirklichkeit auf die Notwendigkeit in den geschaffenen Dingen. Nicht genug damit.

Der Kritiker bringt noch einen andern Syllogismus vor: Obersatz: wäre der Wille aus sich aktive Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein, es bliebe ihm nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln. Untersatz: nach P. Feldner ist der Wille aus sich aktive Potenz. Schlufs: folglich kann er nie ohne Thätigkeit sein und es bleibt ihm nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln.

Wo steht denn der Untersatz im Buche des P. Feldner? Nirgends, wohl aber auf ganzen Seiten das gerade Gegenteil. Sämtliche Thomisten bestreiten mit ihrem Meister, S. Thomas, dafs der Wille aus sich thätig sei. Vielleicht behauptet der

Kritiker auch gar nicht, dafs P. Feldner das lehre, was im Untersatze steht. Aber warum stellt er dann den Obersatz auf? Er will ja nachweisen, dafs nach der Theorie des P. Feldner der Wille unter dem Einflusse der Praemotio nicht frei sei. In diesem Nachweise findet sich auch unter andern der Untersatz, welcher, soll der Syllogismus richtig sein, unter den allgemeinen Obersatz subsumiert werden mufs. Also wozu dienen dann in diesem Falle die zwei Sätze: wäre der Wille aus sich aktive Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein, und: es bleibt darum dem Willen in sensu diviso — ganz thomistisch gefafst — nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln?

Der Obersatz findet sich allerdings vor im Buche des P. Feldner, nämlich dort, wo er von Gott spricht. Gott ist, in sich betrachtet, immer in actu, er kann nie ohne Thätigkeit sein, es bleibt ihm daher nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln. Das trifft aber auch nur bei Gott, und zwar bei ihm allein zu. Dafs diese Sentenz wirklich im Buche des P. Feldner stehe, bezeugt auch der Kritiker, denn Seite 334 heifst es, genau aus Feldner citiert: „könnte eine Kreatur ihre Fähigkeiten selber in den Akt überführen, so wäre sie Gott“. Sich selber in den Akt überführen und aus sich selber aktive Potenz sein, bedeuten nun nach der Theorie des P. Feldner und aller Thomisten eins und dasselbe. Sie alle behaupten nur von Gott, dafs er aus sich selber aktive Potenz sei. Bezüglich der Geschöpfe dagegen bestreiten sie dies mit voller Übereinstimmung.

Der Kritiker hat entschieden Unglück. Man mufs bedauern, dafs er sich buchstäblich selber ums Leben bringt. Was er hier gegen P. Feldner und die Thomisten vorbringt, das ist die leibhaftige Lehre der Molinisten. Im System der Molinisten determiniert Gott den Willen der Geschöpfe nicht. Das thut der Wille selber, Gott wirkt gar nicht auf den Willen. Der Wille bringt einen Akt hervor und Gott hilft dabei mit. Gott ist mitthätig. Es sind zwei Ursachen, agens quod, welche einen und denselben Effekt hervorbringen. Der Wille ist aus sich thätig, aber zu schwach, um den Effekt hervorzubringen. Gott wirkt nicht auf die Potenz, auf die Ursache, auf den Willen, sondern auf den Effekt. Der Wille ist somit aus sich thätig, wenngleich nicht allein, da Gott mithilft, eine Wirkung hervorzubringen. Er kann folglich nach der Theorie des Kritikers nie ohne Thätigkeit sein, und es bleibt ihm nur das volle Unvermögen, nicht zu handeln.

„Von einer libertas quoad specificationem kann, wenn ich mich nicht täusche, in dieser Theorie womöglich noch weniger

die Rede sein. Nehmen wir, um dies zu zeigen, ein Beispiel zu Hilfe. Ein Mensch hat von einem andern eine schwere Beleidigung erfahren. Der Verstand stellt dem Willen die Rache, aber auch die Verzeihung als ein Gut vor. Keines von diesen beiden Gütern nötigt den Willen objektiv. Was nun? Bevor die Praemotio erfolgt, kann sich, wie uns des öftesten versichert wird, der Wille weder für das eine, noch für das andere entscheiden; er wäre Gott, wenn er es zustande brächte. Es kommt eine Praemotio, z. B. sich für die Rache zu entscheiden. Dadurch wird das Vermögen nur diesem einen Gute gegenüber aktive Kraft, in Bezug auf das Verzeihen bleibt es, was es war, radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei, insofern es die passive Potenz nicht verliert, auch diesem Gute gegenüber durch eine andere Praemotio agens in actu zu werden. Der Wille kann sich also, so lange die Praemotio dauert, unmöglich zum Verzeihen entschliefsen" (S. 338 ff.).

Also nach der Theorie des P. Feldner behält der Wille unter der Bestimmung zu dem einen der beiden Güter durch die Praemotio das Vermögen, die Potenz für das andere Gut bei. Die Praemotio bewirkt, dafs der Wille hinsichtlich des einen Gutes aktive Kraft wird, bezüglich des andern aber bleibt, was er war, radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei. Das ist genau die Doktrin des P. Feldner. Merkwürdig dabei aber ist, dafs der Kritiker einige Zeilen früher behauptet, nach der Theorie des P. Feldner bleibe dem Willen nur das volle Unvermögen. Ein Unvermögen, das radikal und kausal d. h. der Möglichkeit nach frei ist! Das nennen wir in der That ein wunderbares Ding. Ein Unvermögen, das zugleich Vermögen, und eine Potenz, die zugleich nicht Potenz ist.

„Der Wille kann sich also, so lange die erste Praemotio dauert, unmöglich zum Verzeihen entschliefsen" (S. 339). — Und doch ist er der Möglichkeit nach, d. h. radikal und kausal, frei, er hat die Potenz, sich zum Verzeihen zu entschliefsen. Das ist wiederum eine Möglichkeit, die unmöglich ist. An Widersprüche und logische Verstöfse des Kritikers mufs man sich schon nachgerade gewöhnen.

„Es fehlt also in unserm Beispiel für die Verzeihung das Principium quo, dieselbe ist somit absolut unmöglich" (l. c.). — Trotzdem hat nach P. Feldner, wie der Kritiker selber zugesteht, der Wille das Vermögen, die Potenz für die Verzeihung. Eine Verzeihung, die absolut unmöglich ist, obgleich der Wille das Vermögen, die Potenz dazu besitzt, das ist jedenfalls

ein Wundertier. In diesen hellen Widersprüchen geht es dann noch eine Seite weiter.

Fortwährend läſst der Kritiker, und mit Recht, den P. Feldner lehren: der Wille als aktive Potenz, als agens in actu verliere die Potenz, die Fähigkeit für andere Objekte und für die Unthätigkeit nicht, aber ebenso beharrlich behauptet der Kritiker, daſs nach dieser Lehre die Unthätigkeit und ein anderes Objekt absolut unmögliche Dinge seien. Solchen Theorieen gegenüber macht die Logik allerdings kein bedenkliches, sie macht überhaupt kein Gesicht mehr, sondern verhüllt es einfach.

Wenn der Kritiker Seite 340 meint: „es wären noch manche bedenkliche Sätze dieses Buches hervorzuheben", so antwortet P. Feldner darauf, daſs bei einer solchen Miſshandlung eines Buches offenbar und selbstverständlich „bedenkliche Sätze" herauskommen müssen. Allein diese bedenklichen Sätze stehen nicht im Buche, sondern im Referate des Kritikers.

Mehrmals bringt der Kritiker Schwierigkeiten gegen das thomistische System vor, die durch die molinistische Theorie jedenfalls keine bessere Lösung finden. So heiſst es z. B. S. 340: Einen Lehrsatz, der öfter wiederkehrt, will ich noch erwähnen: ‚die praemotio und praedeterminatio physica sind durchaus notwendig, damit die Freiheit formell als solche gewahrt werde und bleibe (Feldner S. 199). Diesen Satz möchte ich in aller Bescheidenheit den groſsen katholischen Apologeten zur Beherzigung empfehlen. Sie werden im Kampfe gegen die erbitterten Feinde der menschlichen Freiheit nichts Rechtes ausrichten, wenn sie ihnen nicht mit der praemotio physica zu Leibe gehen. Wie schnell aber wären die Gegner z. B. mit ihrer Moralstatistik aufs trockene gesetzt, wenn man ihnen mit den Lehren unseres Autors begegnen wollte. Gott dem Herrn gefällt es, aus weisen Gründen in den einzelnen Ländern jährlich durchschnittlich zu einer gleichen Anzahl von Totschlägen, Raubattentaten, Ehebrüchen u. s. w. zu prädeterminieren mit unwiderstehlicher Macht. Aber, wozu Gott die Kreatur bewegt, dazu neigt sie sich im vollen Gehorsam, mit bereitwilligster Zustimmung, die eine mit natürlicher und notwendiger, die andere mit freier Neigung, wie es ihrem Wesen, ihrer Natur entspricht‘. Die vernünftige Natur thut das ‚gerne‘, wozu sie determiniert wird. Gott verursacht dabei nicht die malitia, sondern nur den positiven freiwilligen Akt. Aber da die malitia in innerlicher, untrennbarer Weise mit dem freiwilligen Akte verbunden ist, darum sind eben die Verbrechen da. Was soll daraus gegen die Freiheit folgen? ‚Wer das fatum, oder die praemotio physica, die praedeterminatio

leugnet, der bestreitet Gottes Vorsehung' (3. c. G. c. 93). Eine solche Lösung der Schwierigkeit würde allerdings für den ersten Augenblick die Gegner starr machen vor Verblüffung; aber dann?

Wir wollen einmal Gleiches mit Gleichem vergelten. Nach P. Molina ist der Simultankonkurs absolut notwendig. Denn, sagt P. Molina: „gleichwie zur Erzeugung eines Pferdes der Einflufs der Sonne ohne Einflufs des Pferdes, und umgekehrt, ungenügend ist, ebenso genügt zur Hervorbringung irgend eines Effektes der universelle Konkurs Gottes nicht. Es mufs auch der Einflufs der zweiten partikulären Ursache vorhanden sein, von welchem der universelle Einflufs Gottes bestimmt oder determiniert wird. Ebensowenig gibt es einen Einflufs der zweiten partikulären Ursache ohne Einflufs Gottes durch den universellen Konkurs, wodurch der erstere unterstützt wird. Ja diese beiden Einflüsse hängen gegenseitig von einander ab, damit sie in Wirklichkeit existieren. Keiner von beiden bringt ohne den andern eine Thätigkeit hervor." (Sicut ad generationem equi non satis est influxus solis sine influxu equi, neque influxus equi sine influxu solis: ita ad nullius effectus productionem satis est influxus Dei per solum concursum universalem sine influxu causae secundae particularis, a qua determinetur. Neque vicissim influxus causae secundae particularis sine influxu Dei per concursum universalem, quo adjuvetur et quam Deus de lege ordinaria statuit nunquam denegare. Quin hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant; quia neuter sine altero est actio productiove cujuscunque effectus. Concordia q. 14. a. 13. disp. 26. pag. 112. ed. Antv. 1595.)

Anderswo schreibt P. Molina: „Gott bildet durch seinen universellen Einflufs mit den sekundären Ursachen eine, aus mehreren, bezüglich des Effektes unvollständigen Ursachen, zusammengesetzte, vollständige Ursache. Um einen Effekt hervorzubringen genügt weder Gott durch seinen blofs universellen Konkurs ohne zweite Ursachen, noch diese letztern ohne den allgemeinen Konkurs Gottes. Gott und die Geschöpfe bilden für sich partielle Ursachen. Der Effekt stammt weder von Gott, noch von den sekundären Ursachen, als von der ganzen, sondern nur als von der Teilursache, die zugleich den Konkurs und Einflufs des andern fordert." (Ex dictis intelligetur facile, si sermo sit de causa integra, ut comprehendit ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere, unam integram causam coalescentem ex pluribus non integris comparatione cujuscunque effectus, ita ut neque Deus per solum concursum universalem,

sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum producendum. At cum dicimus neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis. Sed neque a Deo, neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius. l. c. S. 114.)

Ferner sagt P. Molina: „unter dem generellen Konkurse Gottes versteht man allgemein jenen Einflufs Gottes, der für jede Handlung der sekundären Ursache, auch für die sündhafte, durchaus notwendig ist.“ (Nomine concursus Dei generalis eum sane influxum Dei omnes intelligunt, qui necessarius omnino est ad omnem actionem causae secundae, etiam peccaminosam. l. c. S. 115.) „Ohne generellen Konkurs Gottes vermögen die sekundären Ursachen in keiner Weise eine Thätigkeit auszuüben“ (sine quo nullam omnino operationem exercere possunt l. c. S. 116). Seite 120 wiederholt er noch einmal den Satz, dafs weder Gott durch den blofsen generellen Konkurs ohne sekundäre Ursachen, noch diese letztern ohne den erstern hinreichen, um einen Effekt hervorzubringen. Ähnlich Seite 128.

Gottes Mithilfe zur schlechten That ist also nach P. Molina absolut notwendig. Ohne diese Cooperatio von Seite Gottes kann der Mensch keine schlechte That ausführen. Gott bildet eine Teilursache eben dieser That; beide, der Mensch und Gott, verhalten sich wie: tamquam duae partes unius integrae causae (l. c. S. 128); beide hängen von einander ab. Ohne diese Mithilfe können die sekundären Ursachen nicht eine einzige Thätigkeit entfalten. Gott dem Herrn gefällt es nun aus weisen Gründen, in den einzelnen Ländern jährlich durchschnittlich zu einer gleichen Anzahl von Totschlägen, Raubattentaten, Ehebrüchen u. s. w. mitzuwirken. Kann die Kreatur sich weigern, diese Verbrechen auszuführen? Nein, denn, bemerkt P. Molina (l. c. S. 113), Gott hat seine Mithilfe durch seinen ewigen Entschlufs und seine ewige Determinierung ausgesprochen. (Ipse enim aeterno suo decreto ac determinatione dixit et facta sunt; mandavit et creata sunt, eaque ratione omnia quaecunque voluit, atque eo modo quo voluit fecit in coelo et in terra.) Hat also Gott beschlossen, bei all dem mitzuwirken, so mufs es offenbar geschehen, denn sein Beschlufs ist ein durchaus wirksamer. (Dixit et facta sunt.) Kann das Geschöpf nicht Widerstand leisten? Nein, denn, sagt P. Molina, Gott besitzt nicht

blofs eine unendliche Macht, sondern er ist in jeder Beziehung allmächtig (qui non solum infinitae potentiae, sed et omnipotens omnino est). Was für eine Allmacht hat aber Gott, wenn die Kreatur ihm Widerstand entgegenzusetzen vermag? Erfreut sich Gott einer unendlichen, also schrankenlosen Macht, dann trifft offenbar zu, was S. Thomas sagt, dafs Gott immutabiliter operatur propter efficaciam suae virtutis. Eine unendliche Macht ist eben eine unwiderstehliche Sache, sonst kann sie nicht unendlich genannt werden. Was ist aber dann mit der Freiheit der Geschöpfe?

Was soll daraus gegen die Freiheit folgen, erwidert P. Molina, denn Gott hat beschlossen, seinen Einflufs zu gewähren, wie er der Natur eines jeden Dinges entspricht. (Aeterna liberaque determinatione suae voluntatis pro suo arbitrio praescripsit influxum praefinitis temporibus communicandum, multiplicem quidem et varium, semper tamen finitum, modo majorem, modo minorem, prout natura cujusque rei producendae postulat.)

Der Kritiker stöfst sich besonders an dem Ausdrucke des hl. Thomas: Deus immutabiliter operatur, den er mit „unwiderstehlicher Kraft“ wiedergibt. Der Widerstand der Kreatur kann sich offenbar im System der Molinisten nur durch eine Thätigkeit, einen Akt äufsern. Allein zu dieser Thätigkeit mufs Gott mithelfen. Gott wirkt also dazu mit, dafs ihm eine Kreatur Widerstand leiste! Hilft er nicht mit, so kommt dieser Widerstand nicht zur Wirklichkeit, gewinnt er nicht Existenz. Die Thätigkeit Gottes und der Kreatur hängen nach P. Molina von einander ab.

Daraus ist klar, dafs die Schwierigkeiten, welche den Thomisten gemacht werden, auch den Molinisten gegenüber ihre volle Geltung haben. Der logische Denker wird sich folglich hüten, sie beständig den Thomisten vorzuhalten.

5. Dafs es um die Logik des Kritikers nicht absonderlich gut steht, haben wir im Vorausgehenden gesehen. Man mufs aber auch zu seiner Wahrheitsliebe „ein bedenkliches Gesicht machen“. Zeigen wir dies an einigen Beispielen.

„Es finden sich nun wirklich solche Sätze in der Concordia, wie sie hier (im Buche Feldners S. 160 und 167) Molina beigelegt werden, aber — als eine Lehre, die er widerlegt“. Dann folgt ein lateinischer Text aus der Concordia, der uns noch beschäftigen wird. Weiter heifst es: „da hat also irgend ein alter Thomist, dem er zuviel geglaubt hat, dem P. Feldner einen Streich gespielt“ (S. 342—343).

Es läfst sich leicht nachweisen, wem eigentlich ein Streich

gespielt wurde, wenn man überhaupt von einem solchen reden will. Das Citat, welches im Buche des P. Feldner auf Seite 160 steht, lautet: „Concordia q. 14. a. 13. disp. 29. S. 123 ed. Antverp.“ Nun weiſs alle Welt, daſs die alten Gelehrten niemals die Seite eines Buches angeben, sondern höchstens das Kapitel und allenfalls, wenn es viel ist, die Nummer. Zudem liegt es gar nicht in der Natur des P. Feldner, Stellen anzuführen, die er nicht selber gelesen hat. Solange ihm die Möglichkeit geboten wird, das Buch selber, aus welchem er Stellen citiert, aufzutreiben, scheut er keine Mühe, in den Besitz desselben zu gelangen. Erweist es sich als unmöglich, so wird jedesmal der Gewährsmann angegeben, welchem er die betreffende Stelle entnommen hat.

Im vorliegenden Falle lesen wir nichts von irgend einem alten Thomisten, sondern nur von der Concordia des P. Molina mit genauer Angabe, wo die betreffende Stelle zu finden ist. P. Feldner hat nicht bloſs ein, sondern sogar zwei Exemplare der Concordia aus dem Jahre 1595, Antwerper Ausgabe, vor sich gehabt. Das eine gehört der Grazer Universitäts-Bibliothek an und trägt die Signatur: Theologie II. 503; das andere, mit der Signatur: Scrinium I. Series 5, Num. 30, ist im Besitze des hiesigen Klosters.

Der Kritiker ist demnach entweder so flüchtig, daſs er das im Buche des P. Feldner angeführte Citat übersehen, oder so kurzsichtig, daſs er dasselbe gar nicht bemerkt hat; oder er verdreht absichtlich die Wahrheit. Der alte Thomist existiert für P. Feldner einfach nicht. Es genügt ihm P. Molina.

Aber vielleicht hat Molina selbst dem P. Feldner den genannten Streich gespielt? „Es finden sich nun wirklich in der Concordia solche Sätze, wie sie hier Molina beigelegt werden, aber — als eine Lehre, die er widerlegt.“

Lassen wir dem P. Molina selber das Wort. Überschrift: „de concursu generali Dei cum libero arbitrio ad opera eidem naturalia. Disputatio 29.“

Text: „Ut de concursu generali Dei cum libero arbitrio creato peculiariter disseramus, ex iis, quae hactenus de eodem concursu cum causis secundis in genere diximus, imprimis illud intelligetur: quod, sicut concursus Dei generalis cum causa agente per actionem transeuntem, ut cum igne producente calorem in aquam, non est influxus Dei in ignem, sed in aquam, in quam recipitur effectus a Deo et ab igne simul productus: ita concursus generalis Dei cum causa operante per actionem immanentem, ut cum intellectu ad intellectionem, et voluntate ad

appetitionem non est influxus Dei in causam, ea ratione qua agens est, quasi eo prius mota et excitata agat, sed cum causa ea ratione qua agens est in ipsammet ea ratione qua patiens est, atque in se suscipit effectum ab eadem causa atque a Deo, partiali influxu utriusque simul productum." (Concordia q. 14. a. 13. disp. 29. S. 123.)

Was sagt nun der Kritiker zu dieser Stelle? Ist das „eine Lehre, die P. Molina widerlegt"? Wer die Augen offen hat, richtiger gesprochen, offen haben will, der kann unmöglich eine solche Behauptung aufstellen. P. Molina gibt hier, wie jedermann sieht, eine genaue Definition seines Simultankonkurses. Gott wirkt nicht auf das Feuer, sondern auf das Wasser, in welchem der von Gott und dem Feuer zugleich hervorgebrachte Effekt aufgenommen wird. Gott wirkt nicht auf die Ursache, auf den Verstand und Willen, insofern sie agens sind, sondern insofern sie sich leidend verhalten und den von ihnen selber und von Gott zugleich gewirkten Effekt aufnehmen. Die Sache verhält sich demnach wie folgt: Gott bewegt den Willen nicht zur Thätigkeit, er regt denselben nicht früher an, daſs er thätig werde, in Thätigkeit übergehe. Der Wille selbst ist zugleich mit Gott thätig. Die Thätigkeit des Verstandes und Willens aber sind immanente Akte. Sie bilden somit ein Accidens, welches im Vermögen, im Verstande und Willen aufgenommen wird. Diesem Accidens, oder der Aufnahme dieses Accidens gegenüber verhält sich das Vermögen leidend (patiens). Gott wirkt somit nur insofern auf die Ursache, auf den Verstand und Willen, als sie die von ihnen selber und von Gott zugleich hervorgebrachte Wirkung in sich aufnehmen. Gott wirkt also mit bei dem Hervorbringen des Effektes und bei der Aufnahme desselben in der betreffenden Potenz. Dies gilt hinsichtlich der immanenten Akte. Bei den transeunten wirkt er mit zum Hervorbringen des Effektes. Er bewirkt aber nicht, daſs das Vermögen, die Potenz, ein agens in actu werde.

Behauptet nun der Kritiker, das sei „eine Lehre, die P. Molina widerlegt", so verdreht er absichtlich die Wahrheit.

Anderswo schreibt P. Molina: „Duo autem sunt, quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae in 1. p. q. 105. a. 5. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet: quin potius existimem, ignem sine ulla sui mutatione calorem in aquam sibi admotam inducere. Duo namque sunt instrumentorum genera: quaedam quae non habent

integram virtutem ad operationem, qualia sunt instrumenta artis. Atque haec indigent motu et applicatione alterius agentis, ut aliquid efficiant. . . . Alia vero sunt instrumenta, quae vel habent integram virtutem ad agendum, ut semen decisum a generante, vel sunt ipsamet integra virtus, ut calor ignis et caeterae virtutes naturales. Atque ejusmodi instrumenta, si sint apte conjuncta, non indigent motione et applicatione superaddita causis principalibus. Semen namque, quando operatur, non movetur a generante, cujus est instrumentum; quippe cum fieri possit, ut generans jam non sit. Calor item ignis, quando calefacit aquam, non movetur aut applicatur ad calefaciendum ab igne in quo est et cujus est instrumentum, sed per seipsum sine alia motione calorem producit. Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit“ (l. c. S. 110).

Aus dieser Stelle geht klar hervor, dafs nach P. Molina Gott nicht auf die Ursache wirkt. Das Feuer wird von Gott nicht verändert und bewegt. Diesen Grundsatz wiederholt P. Molina auch auf der nächstfolgenden Seite (S. 111), indem er sagt: „ignis, ut diximus, immotus prorsus in seipso, aquam sibi conjunctam calefacit, neque intelligi valet, quo motu de novo a Deo moveatur et applicetur ad agendum dum aquam calefacit.“ In unserer Frage bleiben somit der Verstand und Wille von Gottes Einflufs unberührt. Gott wirkt nicht auf das Vermögen, auf die Potenz.

Wie besteht aber dann der Konkurs Gottes? P. Molina erklärt es uns: „Dicendum itaque est, Deum immediate, immediatione suppositi concurrere cum causis secundis ad earum operationes et effectus, ita videlicet, ut quemadmodum causa secunda immediate elicit suam operationem, et per eam terminum seu effectum producit; sic Deus concursu quodam generali immediate influat cum ea in eandem operationem, et per operationem seu actionem terminum illius atque effectum producat. Quo fit, ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat, et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum“ (l. c. S. 111).

Welche Beschaffenheit hat dieser Konkurs Gottes? „Deus namque generali concursu influit ut causa universalis influxu quodam indifferenti ad varias actiones et effectus, determinatur vero ad species actionum et effectuum a particulari influxu causarum secundarum, qui pro diversitate virtutis cujusque ad agendum diversus est. Aut, si causa libera est, in ipsius

potestate est ita influere, ut producatur potius haec actio, quam illa, puta velle quam nolle, aut ambulare quam sedere, et hic effectus potius quam ille, nempe hoc artefactum potius quam aliud vel etiam suspendere omnino influxum, ne ulla sit actio. Porro concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum non secus ac influxus solis, qui etiam universalis est, determinatur ab influxu hominis, ut producatur homo, et ab influxu equi, ut oriatur equus" (l. c. S. 112).

Wie verhalten sich diese beiden Thätigkeiten, der Einfluſs Gottes und der Konkurs der Geschöpfe, zu einander? „Simili praeterea modo, sicut ad generationem equi non satis est influxus solis sine influxu equi, neque influxus equi sine influxu solis: ita ad nullius effectus productionem satis est influxus Dei per solum concursum universalem sine influxu causae secundae particularis, a qua determinetur; neque vicissim influxus causae secundae particularis sine influxu Dei per concursum universalem, quo adjuvetur, et quem Deus de lege ordinaria statuit nunquam denegare. Quin hi duo influxus mutuo ab invicem pendent, ut in rerum natura existant, quia neuter sine altero est actio productiove cujuscunque effectus" (l. c.).

Diese eben angeführten Stellen dürften genügen, um sich einen Begriff zu bilden, in welcher Weise P. Molina den Einfluſs Gottes auf die Geschöpfe verstanden wissen will.

Kehren wir nun zurück zu unserm Kritiker.

P. Feldner hat in seinem Buche behauptet, nach dem System der Gegner wirke Gott nicht auf die Ursache, auf die Potenz. Was lehrt thatsächlich P. Molina? Der Einfluſs Gottes erstreckt sich der Doktrin des P. Molina zufolge nicht auf die Ursache, sondern Gott wirkt mit der Ursache eine Thätigkeit und einen Effekt.

Weiter hat P. Feldner geschrieben, im System der Gegner wirke Gott nicht auf die Thätigkeit. Was verteidigt in Wahrheit P. Molina? Auf S. 111 ff. spricht er allerdings auch mehrmals davon, daſs Gott die Thätigkeit der sekundären Ursachen wirke. In welchem Sinne dies zu verstehen sei, sagt er uns auf Seite 123. Die betreffende Stelle wurde früher genau angegeben. Aus derselben geht hervor, wie wir oben nachgewiesen, daſs Gott auf die Ursache wirkt, insofern sie leidend, also nicht thätig ist, und den gemeinsam von Gott und ihr gewirkten Effekt aufnimmt. Die Worte der genannten Stelle lassen eine andere Deutung nicht zu. Das Geschöpf bringt seine Thätigkeit selber hervor, per seipsum sine alia motione ignis calorem

producit. Gott wirkt bei den immanenten Thätigkeiten, also bei den Verstandes- und Willensakten, dafs diese von den vernünftigen Geschöpfen selber hervorgebrachten Thätigkeiten, weil dieselben der Effekt selber sind, in der Potenz, im Verstande und Willen Aufnahme finden. Diesen Effekt wirkt allerdings Gott ebenfalls, aber nur als Teilursache. Gott bewirkt nicht, dafs die Kreatur Teilursache ist, wohl aber, dafs mit seinem Einflusse eine vollständige Ursache zustande komme.

Gehen wir nun zu den andern vorhin citierten Texten über. Der Einflufs Gottes ist indifferenter Natur. Ein Einflufs von Seite Gottes kann offenbar nur durch eine Thätigkeit auf die Geschöpfe ausgeübt werden. Somit setzt Gott eine indifferente Thätigkeit. Das ist nun eine Thätigkeit ohne bestimmtes Ziel, wie z. B. ein Gehen, ohne eine bestimmte Richtung dabei einzuhalten. Ganz abgesehen davon, dafs eine indifferente Thätigkeit einen innern Widerspruch in sich schliefst, ergibt sich hieraus, falls Gott die Thätigkeit der Geschöpfe bewirkt, noch ein anderer Widerspruch. Die indifferente Thätigkeit Gottes bringt eine bestimmte Thätigkeit der Geschöpfe hervor. Das heifst also soviel als: eine Thätigkeit ohne bestimmtes Ziel bringt eine andere Thätigkeit mit einem bestimmten Ziele hervor. Eine unbestimmte Ursache, und deren Folge eine bestimmte Wirkung! Der Umstand, dafs Gott diese bestimmte Thätigkeit der Geschöpfe nicht allein bewirkt, sondern zugleich mit der Kreatur, ändert nichts an der Sache. Thatsächlich bewirkt er sie.

Nun lehrt P. Molina weiter, diese indifferente Thätigkeit Gottes werde von der sekundären Ursache bestimmt. Wodurch bestimmt die subalterne Ursache diesen indifferenten Einflufs Gottes? Offenbar durch eine Thätigkeit. Die passive oder stoffliche Bestimmung im Sinne der Thomisten wird ja von P. Molina bekämpft. Er sagt auch ausdrücklich, wie wir gesehen haben, dafs diese Bestimmung erfolge „a particulari influxu causarum secundarum". Influxus ist ohne Zweifel identisch mit Thätigkeit, weil die passive Bestimmung hier nicht in Betracht kommt. Woher kommt dieser „particularis influxus causarum secundarum"? Etwa vom Einflusse Gottes? Nein, denn der Einflufs Gottes ist indifferenter Natur. Nicht Gott bestimmt durch seinen Einflufs die Thätigkeit der Geschöpfe, sondern umgekehrt, dieser indifferente Einflufs Gottes wird vom partikulären Einflusse der zweiten Ursachen bestimmt. Von Gott kommt also dieser partikuläre Einflufs nicht. Das Unbestimmte kann nicht etwas Bestimmtes hervorbringen. Dieser

Gottes indifferenten Einflufs bestimmende partikuläre Einflufs der sekundären Ursachen hat nach P. Molina seinen Grund in der Kraft eben dieser Ursachen (pro diversitate virtutis cujusque).

Erfolgt nun eine aktive Bestimmung — von der passiven kann, wie gesagt, hier nicht die Rede sein — nur mittelst einer Thätigkeit, und ist, wie soeben nachgewiesen, diese Thätigkeit, wodurch Gottes indifferenter Einflufs von der Kreatur bestimmt wird, nicht von Gott, so heifst es die Wahrheit absichtlich verdrehen, wenn behauptet wird, P. Molina lehre, Gott wirke jede Thätigkeit der Geschöpfe.

Der Kritiker beruft sich auf folgende Stelle aus der neuen Pariser Ausgabe der Concordia: „ad id vero quod dicit concursum Dei generalem, etiam nostra sententia, non habere terminum in calefactione, sed solum in calore per calefactionem producto, dicendum est, concursum Dei generalem, nostra sententia, non esse influxum in ignem, sed cum igne ad actionem, qua producitur calor, et quae tamquam actio emanat immediate a Deo tamquam a causa universali, et ab igne tamquam a causa particulari, atque adeo ab utroque tamquam ab una integra omnino causa immediata; quare, cum influxus Dei generalis, et particularis ignis, nostra sententia, non sint duae actiones, sed una omnino simplex calefactio, quae ut a Deo est influxus Dei universalis, et ut ab igne est influxus ignis particularis, necesse non est, ut is concursus generalis, quem nos asserimus, terminum habeat in calefactione, eo quod actio non habet terminum in seipsa, sed in re per eam producta“ (Conc. q. 14. a. 13. disp. 27. ed. Paris.).

Sonderbar! Da hat einmal P. Molina dem Kritiker einen argen Streich gespielt. P. Feldner behauptet, P. Molina lehre, dafs Gott nicht die Thätigkeit bewirke. Der Kritiker erwidert, das sei eine Lehre, die P. Molina widerlegt. Und was sagt P. Molina? „Es ist nicht notwendig, dafs dieser allgemeine Einflufs Gottes die Thätigkeit des Geschöpfes zu seinem terminus habe.“ Dieser Satz bestätigt genau die Behauptung des P. Feldner, nach P. Molina wirke Gott nicht auf die Thätigkeit der Geschöpfe. Oder was anders heifsen die Worte: necesse non est, ut is concursus generalis terminum habeat in calefactione? P. Feldner wollte nur die Thatsache feststellen, weiter nichts. Es lag ihm ferne, die Widersprüche des P. Molina mit sich selber aufzudecken. Der Einflufs Gottes ist indifferenter Natur. Der Einflufs der Kreaturen bestimmend, folglich in sich selber bestimmt, und doch sind beide Einflüsse numerisch ein und derselbe Einflufs! Der Einflufs Gottes ist das

durch den Einflufs der Kreaturen Bestimmte, der Einflufs der Geschöpfe das Bestimmende, und trotzdem sind beide numerisch ein und dasselbe. Das möge begreifen, wer es kann.

Die wahre Ansicht des P. Molina läfst sich auch noch an andern Stellen seines Werkes darthun. So schreibt er z. B. „concursus generalis Dei cum causis secundis immediate emanat in singulas earum operationes, indifferens ex se, ut pro diversitate causae secundae cooperantis varia actio, variusque effectus resultet" (l. c. S. 113). Gott ersetzt die Schwäche der zweiten Ursachen, heifst es daselbst.

Wie kommt aber die causa secunda zu dieser ihrer cooperatio? Die cooperatio bildet ohne allen Zweifel eine Thätigkeit. Woher hat die subalterne Ursache diese ihre Thätigkeit oder Mitthätigkeit? Von Gott jedenfalls nicht, denn Gottes Einflufs ist „indifferens ex se". Gott unterstützt blofs die sekundären Ursachen, und dieser Einflufs Gottes erfolgt nur dann, wenn diese Ursachen selber zugleich ihren Einflufs geltend machen. Accomodatus solum sit (concursus Dei generalis) causis secundis juvandis, ac proinde sit talis, ut si illae simul influant, emanet (l. c.). Gott und die Kreatur bilden zusammen bezüglich des Effektes eine ganze Ursache, allein für sich genommen sind sie als Ursachen Teilursachen.

Der Kritiker ruft nach Anführung seiner vorhin citierten Stelle aus: „aber, mag da Feldner sagen, wie geht denn das zusammen mit dem concursus simultaneus, den ich beschrieben habe? Das geht eben gar nicht damit zusammen."

Dem kann ja leicht abgeholfen werden. Lassen wir einfach den P. Molina den Konkurs beschreiben: „Ex dictis intelligitur facile, si sermo sit de causa integra, ut comprehendit omnem ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam coalescentem ex pluribus non integris comparatione cujusque effectus; ita ut neque Deus per solum concursum universalem, sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum producendum. At cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis. Sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque



trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes ejusdem motus. Si vero sermo sit de integra sive tota causa non omnino, sed in aliquo gradu causa, tunc Deus per concursum universalem est causa integra in gradu causae maxime universalis, eo quod nulla alia cum eo concurrat in eo gradu causae. Eodemque modo variae causae secundae possunt esse integrae ejusdem effectus, quaevis in suo gradu, ut sol et equus comparatione alterius equi generandi, sol quidem ut causa universalis, equus ut causa particularis. Ex dictis praeterea intelligetur, quando causae subordinatae sunt inter se, ita ut aliae sint magis, aliae minus universales, aliae particulares, necesse non esse, ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem, etiam si essentialiter subordinatae sint inter se, et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu, sed satis esse, si immediate influant in effectum" (l. c. S. 112).

S. 120 heifst es: „cum autem concursum Dei generalem nos dicamus esse influxum Dei in effectum causae secundae, et non in causam ipsam, sane ex nostra assertione non sequitur progressus in infinitum." S. 115 ist dieser Einflufs Gottes nicht im Feuer als dem Subjekte, sondern im Wasser.

Ferner heifst es S. 120: „alias vero esse causas concurrentes ad eundem numero effectum, quae non eodem influxu influunt, sed unaquaeque earum suum proprium et peculiarem ad eum effectum necessarium adhibet: ut sunt Deus concursu generali et causa secunda ad quemcunque effectum causae secundae proprium".

Da mufs sich denn P. Feldner wirklich die Frage erlauben, wie das alles zusammengeht? Seite 112 bilden der Einflufs Gottes und jener der sekundären Ursachen numerisch eine Thätigkeit (imo vero neque sunt duae actiones, sed una numero actio). Dasselbe wird uns auf Seite 118 gesagt. Allein S. 120 ist der Einflufs der einen Ursache von jenem der andern verschieden, non eodem influxu influunt. Das geht eben gar nicht mehr zusammen, wie überhaupt im System der Gegner nichts zusammengehen will.

Der Kritiker schreibt: „Gewöhnlich ist die Formulierung der betreffenden Thesen über den concursus simultaneus schon eine vollständige Apologie gegen die Anschuldigungen, die hier (im Buche des P. Feldner) gegen sie erhoben werden. So heifst, um nur ein Beispiel anzuführen, bei Schiffini die 29. These seiner Theol. natur. Deus omnipotentiae suae virtute immediate cooperatur ad omnes et singulas actiones causarum secundarum, ita

ut quidquid actualitatis est in cujusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, suo principio effectivo“ (S. 342).

Die Sache wäre ganz annehmbar, hätten blofse Behauptungen auch schon die Bedeutung „einer vollständigen Apologie“. Behauptet wird ja fortwährend, dafs es kein ens, auch nicht einen Teil eines ens gäbe, der nicht von Gott wäre. Aber aus dem System folgt dies nicht. P. Feldner hat sich aber mit dem System, nicht mit den Behauptungen der Gegner beschäftigt. In der That:

Der Einflufs Gottes ist indifferenter Natur, so lehrt P. Molina S. 112. 113. 115.

Wie kann ein indifferenter Einflufs, angenommen es gäbe einen solchen, eine bestimmte Thätigkeit in den Geschöpfen verursachen? Dafs die Thätigkeit der Kreatur eine bestimmte, determinierte sein müsse, wird der Kritiker kaum zu bestreiten wagen.

Nach P. Molina wird ja dieser indifferente Einflufs Gottes vom Einflusse des Geschöpfes bestimmt. Nur dasjenige kann ein anderes bestimmen, was in sich selber schon bestimmt ist. Woher stammt also dieser bestimmte und den Einflufs Gottes bestimmende Einflufs der Kreatur? Von Gott kommt er nicht, denn sein Einflufs ist nicht bestimmend, sondern wird vielmehr bestimmt. Dieser bestimmende Einflufs hat somit die Kreatur, nicht Gott, zu seiner Ursache.

Was ist nun dieser Einflufs des Geschöpfes? Ist er etwas Positives, ein ens? Offenbar, denn sonst könnte er nicht bestimmend auf den indifferenten Einflufs Gottes wirken. Die Kreatur besitzt folglich ein ens, welches nicht Gott zur Ursache hat.

Ferner behauptet P. Molina, Gott wirke nicht mit dem nämlichen Einflusse wie die sekundäre Ursache auf numerisch einen und denselben Effekt. Wir haben somit zwei Einflüsse zu unterscheiden, wie P. Molina bemerkt, „unaquaeque causarum suum proprium et peculiarem adhibet“. Wer bildet nun die Ursache dieses eigenen und speziellen Einflusses der Kreatur? Gott? Nein, dann wäre er ja der Kreatur nicht eigen, für sie nicht speziell. Beide Einflüsse haben blofs den Effekt gemeinsam. Die Kreatur hat somit einen Einflufs, der nicht Gott zu seiner Ursache hat. Dafs P. Molina in der That zwei Einflüsse unterscheide, geht klar aus den Worten „non eodem influxu influunt“ hervor.

Betrachten wir nun die geschaffene Ursache, besonders die

vernünftigen Kreaturen. Der Verstand und Wille dieser Geschöpfe sind nicht ununterbrochen thätig, sondern für die Thätigkeit unbestimmt, indifferent. Aus einer indifferenten oder nicht bestimmten Ursache aber geht niemals eine Thätigkeit hervor. Das ist ständige Lehre des hl. Thomas. Wer bestimmt nun diese Ursachen, den Verstand und Willen? Vielleicht der Einflufs Gottes? Keineswegs, denn, sagt uns P. Molina, Gott wirkt überhaupt gar nicht auf die Ursachen. Zudem wirkt Gottes Einflufs niemals bestimmend ein, sondern er ist es, der bestimmt wird. Folglich bestimmen der Verstand und Wille sich selber. Diese Bestimmung ist aber etwas Positives, ein ens, ja sogar eine grofse Vollkommenheit und Auszeichnung der vernünftigen Geschöpfe. Diese Geschöpfe erfreuen sich also einer Vollkommenheit, der Selbstbestimmung, die nicht Gott zu ihrer Ursache hat. Gott kann sie aus dem Grunde nicht bestimmen, weil er nicht auf sie einwirkt, und überdies selber von ihnen, von ihrem Einflusse bestimmt wird.

Damit ist die Antwort auf eine weitere Auseinandersetzung des Kritikers gegeben. Derselbe schreibt nämlich: „der Verfasser erinnert sich auch wirklich S. 170 auf einmal, in der Schrift des Kardinal Pecci gelesen zu haben, dafs ‚alle darin übereinstimmen, dafs es in uns keinen Akt gebe, ja nicht den geringsten Teil eines Aktes, von dem man nicht sagen müsse, er sei kraft jenes Konkurses von Gott, als der obersten Ursache, gewirkt — auch Suarez verteidige diese Ansicht —, dafs die gegenteilige Ansicht falsch und gegen den Glauben sei‘. Damit ist er aber schnell fertig. Wenn man das lehrt und trotzdem die praemotio physica leugnet, so heifst das soviel als alle Gesetze der Logik mit Füfsen treten. Dafür folgt der Nachweis in ein paar Zeilen. Könnte sich der Verfasser entschliefsen, ich sage nicht die grofsen Werke des Suarez, sondern nur das erste Buch seines opusculum ‚de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario‘ zu lesen, so würde er sich dieser Leistung wahrscheinlich selbst schämen“ (S. 342).

Der Kritiker stellt sich vor, dafs P. Feldner in Kamerun oder Bagamoyo lebt, folglich keine Gelegenheit hat, den Suarez zu studieren. Zu seinem Troste sei es hier gesagt, dafs P. Feldner 9 Jahre in Wien war und gegenwärtig sich in Graz aufhält. Er hat schon vor beinahe 20 Jahren, im Jahre 1872, den Suarez zu lesen und zu studieren angefangen. Der Entschlufs des Verfassers ist also der Mahnung des Kritikers um viele Jahre vorausgeeilt. Die Ansicht des Verfassers über Suarez hat sich allerdings in dieser langen Zeit in nichts geändert. Das Urteil

darüber, ob P. Feldner oder sein Kritiker sich über diese seine Leistung zu schämen habe, mufs natürlich den Lesern überlassen werden.

Die Behauptung des Kritikers S. 343, Cajetan nehme an, dafs der hl. Thomas gelehrt habe, Gott bewege den Willen zu dem Gute, zur Glückseligkeit im allgemeinen, subjektiv auf notwendige Weise, eine eigene praemotio zu den freien Akten habe er nicht gekannt; sowie die Behauptung, dafs Bannez der erste gewesen, der die praemotio physica gelehrt habe, wie es immer noch heifst, ist gerade so oft schon ausgesprochen worden und gerade so wahr, wie die Phrase, Papst Innocenz III. habe die Ohrenbeicht eingeführt. Wäre dem wirklich so, warum schreibt dann die Ratio studiorum der Jesuiten aus dem Jahre 1586 vor, aus dem hl. Thomas 1. p. brauchten die Professoren nicht zu verteidigen die n. 6 angeführte Propositio: secundas causas esse proprie et univoce instrumenta Dei, et cum operantur, Deum in eas primum influere, aut eas movere? Man vergleiche P. Pachtler: ratio studiorum, tom. 2 s. 32. Der Grund, warum P. Feldner „den grofsen Kommentator selbst so ziemlich beiseite gelassen hat", ist ein sehr einfacher. P. Feldner wollte die Lehre des hl. Thomas aus ihm selbst, nicht aus den Kommentatoren darlegen. Somit bedurfte es dazu auch nicht des grofsen Kommentators. Der Kritiker irrt sehr, wenn er glaubt, P. Feldner habe den Cajetan beiseite gelassen, weil derselbe nicht mit ihm übereinstimmt. P. Feldner hat nicht blofs den Suarez, sondern auch den Cajetan Jahre hindurch fleifsig studiert.

Nun kommen wir zum berühmten Schiffe des P. Cornoldi. Der Kritiker bemerkt: „Hätte der Verfasser auch nur Cornoldis Broschüre della libertà umana mit Aufmerksamkeit durchgegangen, so hätte er ebenso sicher und gewifs Witz und Frage für sich behalten" (S. 344).

Wir wollen diesbezüglich einen Mitbruder und Kollegen des Kritikers, den P. Liberatore hören: „haec res optime illustratur a P. Cornoldi similitudine venti et navis. Ventus impellit navim, e. gr. Orientem versus; at nullum determinat portum. Portus determinatur a gubernatore, qui, clavem tenens, dirigit navem huc vel illuc. Jure dicitur ventus movere navem, eique totus cursus adscribitur; at determinatio cursus, quatenus sub impulsu venti vertatur navis ad hunc potius, quam alium portum, adscribitur gubernatori. Quodsi error incurratur in cursu et scopulis se navis impingat, culpa non erit venti, sed gubernatoris, qui male usus est ejus impulsu. Ventus repraesentat motionem

divinam; gubernator liberam voluntatem" (Inst. philos. vol. 2. nov. ed. 2. p. 533).

In Anbetracht dieses Urteiles des P. Liberatore über das Schiff des P. Cornoldi mufs sich P. Feldner schon die Bitte erlauben, sein Kritiker möge gefälligst an P. Liberatore die Anfrage richten, warum derselbe Cornoldis Broschüre della libertà umana nicht mit Aufmerksamkeit durchgegangen hat. P. Feldner wäre sehr dankbar, wenn er von der eingelangten Antwort des P. Liberatore Einsicht nehmen dürfte.

„Fast zu stark ist," bemerkt der Kritiker, „was Seite 161 gegen Kleutgen geleistet wird. Woher sollte denn auch die Kreatur ihre Thätigkeit haben? Aus sich selber? Kann sie sich selber etwas geben, was sie früher nicht hatte? (Ich meine wohl; denn was sie schon actu hat, kann sie sich absolut nicht mehr geben.)" Dann folgt die Stelle im Buche des P. Feldner: „Was veranlafste doch," frägt der Kritiker, „Feldner so zu schreiben? Wo hat denn Kleutgen den Thomisten auf die angeführten Fragen jene ausweichende Antwort gegeben? Die Untersuchung dieser Frage mag zur Beleuchtung der ganzen Polemik dieses Buches dienen" (S. 345).

P. Feldner ist mit der Untersuchung dieser Frage ganz und gar einverstanden. Sie wird ohne Zweifel zur Beleuchtung der ganzen Kritik des P. Kern dienen. Wo hat denn P. Feldner behauptet, Kleutgen habe den Thomisten auf die angeführten Fragen jene ausweichende Antwort gegeben? P. Feldner behauptet nur soviel, nicht mehr und nicht weniger, als dafs P. Kleutgen den so naheliegenden Schlufs auf die subjektive Bewegung der Geschöpfe durch Gott zu vermeiden sucht. P. Kleutgen sagt: „'wohl mag ein Wesen nicht blofs Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, dieselbe sich zu geben; es kann dennoch dies Vermögen niemals sich selbst genügen". Der Wille besitzt das Vermögen, thätig zu sein. Genügt das Vermögen, thätig zu sein, um in eine wirkliche Thätigkeit überzugehen? Das ist genau der Inhalt der Frage des P. Feldner: woher sollte denn auch die Kreatur ihre Thätigkeit haben? Aus sich selber? P. Kleutgen verneint, dafs dieses Vermögen allein genüge. Dem Kritiker allerdings genügt es, denn er bemerkt: „ich meine wohl, denn was es schon actu hat, kann es sich absolut nicht mehr geben". Wie beweist nun P. Kleutgen, dafs das Vermögen allein nicht ausreiche? „Denn wenn es die Bestimmung, sei es einen Zustand, oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis

dahin nicht hervorbrachte, so mufs es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hierzu bestimmt worden, und also bereits eine Änderung eingetreten sein.“ Wodurch ist das Vermögen bestimmt worden? Wer hat diese Änderung in ihm hervorgebracht? Es selber? Nein, antwortet P. Kleutgen, es ist bestimmt worden. Durch wen? Durch Gott? Keineswegs, denn damit würde die praemotio der Thomisten verteidigt. Nach den Thomisten bestimmt ja Gott die Vermögen dazu, dafs sie eine Thätigkeit, die sie früher nicht hervorgebracht haben, obgleich sie es konnten, jetzt wirklich hervorbringen. Anstatt dafs P. Kleutgen diesen logisch richtigen Schlufs zieht, wie es durch die Thomisten geschieht, sagt er: „und sei es auch nur die Hebung eines Hindernisses“. Das Vermögen wird bestimmt und geändert durch die Hebung eines Hindernisses!

Der Kritiker wird nun hoffentlich begreifen, was P. Feldner veranlafste, so zu schreiben. Das Vermögen, welches allein nicht genügt, mufs von Gott bestimmt, vervollkommnet werden, es mufs innerlich in sich eine Änderung erfahren, mit andern Worten: von Gott bewegt werden. Die Behauptung des Kritikers, P. Feldner habe gesagt, dafs P. Kleutgen den Thomisten gegenüber diese ausweichende Antwort gegeben habe, ist eine offen ausgesprochene Unwahrheit. Die Untersuchung der Frage ist somit keineswegs zu Ungunsten des P. Feldner ausgefallen.

P. Feldner hat unter anderm auch geschrieben, die Molinisten forderten Unabhängigkeit des Willens von Gott, ja volle Herrschaft des Willens über Gott. Dieser Satz will dem Kritiker nicht gefallen. „S. 261,“ schreibt er, „führt der Verfasser die Gegner des Thomismus auf den Gipfel der Absurdität. Da hätte es nur noch eines Schrittes bedurft, und mit Evidenz wäre der Nachweis geliefert gewesen, dafs alle seine Gegner verkappte Atheisten seien“ (S. 346).

Dafs die volle Unabhängigkeit des Willens von Gott, ja volle Herrschaft des Willens über Gott der Gipfel aller Absurdität sei, läfst sich nicht leugnen. Aber ebensowenig läfst sich bestreiten, dafs dies aus dem System der Molinisten mit logischer Genauigkeit folgt.

Nach P. Molina ist der Einflufs Gottes indifferenter Natur. Dieser indifferente Einflufs wird vom partikulären Einflusse der Kreatur bestimmt oder determiniert. Die Ansicht der neueren Vertreter des Molinismus unterscheidet sich nicht von jener des P. Molina. Denn P. Liberatore erklärt, wie wir vorhin gehört haben, die Bewegung durch Gott — der Wind, welcher

das Schiff bewegt — bestimme keinen Hafen. Das geschehe vielmehr durch den Steuermann. Wer aber bestimmt den Steuermann? Offenbar wird dieser durch sich selber bestimmt. Der Wind bestimmt ihn jedenfalls nicht. Und P. Liberatore sagt vom Schiffe des P. Cornoldi, dafs dasselbe die Sache aufs beste erläutere (optime illustratur). Damit ist die erste Behauptung des P. Feldner, die Gegner verlangten Unabhängigkeit des Willens von Gott, als Wahrheit festgestellt. Wer sich selber bestimmt, ohne dazu des göttlichen Einflusses zu bedürfen, und das mufs er, um ein anderes bestimmen zu können, der ist ohne Frage der Unabhängigste von der Welt. Nun bestimmt nicht Gottes Einflufs jenen des Geschöpfes, sondern die Sache verhält sich umgekehrt, Gott wird durch die Kreatur bestimmt. Damit ist aber auch die Wahrheit der zweiten Behauptung des P. Feldner dargethan. Das Bestimmende besitzt, wie nicht zu leugnen, Gewalt über das zu Bestimmende. Das Bestimmende ist der Natur und Vollkommenheit nach früher, und gibt eigentlich den Ausschlag. Dies alles wurde im Buche des P. Feldner § 12 n. 84 S. 188 ff. zwar nachgewiesen und erhärtet, allein für Beweise ist der Kritiker leider unzugänglich. Das Citat des Kritikers aus Suarez: „his vero addi potest, simpliciter asserendum esse Deum determinare voluntatem, non sine illa, sed cum illa“ macht die Sache durchaus nicht besser. Was hilft denn das ‚simpliciter asserendum‘, wenn aus dem System selbst das gerade Gegenteil folgt? Nicht Gott determiniert den Willen, erklärt P. Molina, sondern der Einflufs Gottes wird vom Willen determiniert. Suarez widerspricht offenbar dem P. Molina. Und doch hat man vor einigen Jahren eine neue Ausgabe der Concordia des P. Molina besorgt, ein Zeichen, dafs am System des P. Molina festgehalten wird. P. Feldner hat also gar keinen Grund, etwas zurückzunehmen, und nimmt auch nichts zurück von dem, was er diesbezüglich geschrieben hat. Der Kritiker befindet sich daher in einem Irrtume.

P. Feldner hat gegen Ende seines Buches mehreren Stellen aus dem heil. Thomas ihren wahren natürlichen Sinn zurückgegeben, den P. Liberatore etwas entstellt hatte. Zu dieser Partie des Buches bemerkt der Kritiker: „bei der sauren Arbeit, die fraglichen Stellen im thomistischen Sinne zu erklären, mufs eine riesige Verwunderung über die Borniertheit Liberatores nachhelfen“ (S. 346).

Der Kritiker täuscht sich. Von einer ‚sauren‘ Arbeit kann gar keine Rede sein. Man braucht blofs die aus dem Zusammen-

hange herausgerissenen, verstümmelten Sätze, ausgelassenen Worte u. s. w. zu ergänzen und wieder in den Zusammenhang zu bringen, und die Arbeit geht spielend vor sich. Allerdings, bequemer ist es um vieles, zu sagen „hier kann natürlich kein Platz sein"; oder: „es wäre jedoch leicht, zu zeigen, dafs dieser Versuch vollständig mifsglückt ist". Phrasen dieser Art helfen über so manche Verlegenheiten hinweg. Und noch dazu kostet es wirklich keine „saure" Arbeit, sie niederzuschreiben. Allein das Bequeme ist nicht immer auch zugleich das Richtige.

6. Hören wir auch noch, was der Kritiker gegen die Theorie selbst, welche P. Feldner verteidigt, vorbringt. „Wo ältere Thomisten," meint er, „bei einer weitaus mildern Fassung des Systems sich kleinlaut auf ein „Mysterium" berufen müssen, da erfreut sich P. Feldner der denkbar höchsten Evidenz" (S. 330).

In welcher Beziehung gibt es für die Thomisten in dieser Frage ein Mysterium? Ist ihnen das Faktum, die Thatsache, dafs Gott den Willen vorherbewegt und der Wille trotzdem frei bleibt, ein Mysterium? Der Kritiker wird vergebens nach einem Thomisten, weder ältern noch neuern, sich umsehen, der hierin je ein Mysterium gefunden hätte. Das ganze Mysterium stützt sich auf das wie der göttlichen Thätigkeit, und hat seinen Grund darin, dafs wir nicht wissen, was Gott in sich, was seine Thätigkeit ist. Alle unsere Begriffe über das Wesen Gottes und seine Thätigkeit, über seinen Einflufs auf die Geschöpfe sind rein analoger Natur. Darum sagt der heilige Thomas irgendwo: „procedunt autem hae objectiones ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant" (libr. 1. Periherm. lect. 14. n. 18 ed. rom. pag. 69). Also nicht, dafs es sich so verhalte, ist ein Mysterium, sondern in welch innerm Zusammenhange beide stehen. Dies ist übrigens bei allen Fragen der Fall, wo es sich um Gott und seine Thätigkeit handelt. Darum schreibt einmal Kardinal Cajetan:

„Respondeo quod dupliciter possumus in hac curiosa quaestione loqui: vel inchoando ab iis, quae se tenent ex parte Dei, et descendendo ad nos. Vel e converso, inchoando ab iis, quae se tenent ex parte nostri, et ascendendo ad Deum. Si inchoamus a Deo, profitemur primo, quod Deus ab aeterno elegit singulariter hunc et illum, quia sic et placet; secundo, quod electio hujus infallibiliter (non dico necessario, sed quod tandem) habebit effectum suum: scilicet salutem istius. Inchoando vero a nobis,

profitemur primo, quod quilibet est liberi arbitrii ad bonum et malum eligendum; secundo, quod quilibet faciens quantum in se est ad salutem consequendam aeternam, salvus erit per divinam gratiam. Quo pacto autem, seu quo vinculo, quo glutino ascensus et descensus jungantur non apparet. Nam ascendendo deficit gradus conjungens hanc nostram libertatem et securitatem (quod faciendo quantum in nobis est, divina non deerit gratia salvans) cum aeternitate et immutabilitate divinae electionis quae habet quod soli electi salvantur. Et similiter descendendo ab aeterna immutabili et efficaci divina electione deficit gradus conjungens cum his nostris libertatibus et securitatibus. Et propterea non est mirum si non quietamus intellectus quaerentium et inducentium inconvenientia, scilicet faciat quisque quod vult, tandem implebitur electio et similia horrenda. Quocirca ad curiositatem dico illa esse vera ex parte divinae electionis seu reprobationis; sed non esse vera sola, sed associata aliis veritatibus ex parte nostri, scilicet quod sumus liberi arbitrii, quod faciendo quod ex nobis est erimus per divinam gratiam salvi, et quod nostris meritis salvamur aut damnamur nos adulti.

Et cum objicies, conjunge haec verba simul, respondeo me scire quod verum vero non est contrarium, sed nescire haec jungere; sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo. Et sicut credo reliqua fidei mysteria, ita credo et haec mysteria praedestinationis et reprobationis. Meum est tenere quod mihi certum est (scilicet uti libero arbitrio et reliquis bonis mihi a Deo concessis omni studio ad consequendam vitam aeternam) et exspectare ut videam in patria mysterium divinae electionis mihi modo ignotum, sicut et reliqua fidei mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum." (In ep. ad Rom. c. 9. ed. Lugd. 1639 tom. 5. pag. 58.)

In dieser Stelle ist am deutlichsten ausgesprochen, inwiefern die Thomisten „kleinlaut" zu einem Mysterium ihre Zuflucht nehmen. Wissen denn die Molinisten alles so haarklein über Gott und seine Thätigkeit, dafs es für sie kein Mysterium mehr gibt? Wenn Gottes Thätigkeit sich zu jener der Kreatur verhält wie die Thätigkeiten zweier Menschen, die ein Schiff ziehen, was bekanntlich P. Molina ausdrücklich lehrt (l. c. S. 114), dann hört allerdings jedes mysterium auf. Sagen wir die Thätigkeit von Gott im univoken Sinne aus, dann haben wir sicher kein Mysterium mehr vor uns, dafür aber ein um so gröfseres mendacium. Bleiben die Molinisten, der Wahrheit entsprechend, bei der Aussage im analogen Sinne, so werden sie ebenso

„kleinlaut“ wie die Thomisten sich auf ein Mysterium berufen müssen.

P. Feldner hat in seinem Buche S. 197—223 das Verhältnis der Vorherbewegung zur Freiheit erörtert und besonders von S. 199 an dargethan, dafs die Freiheit unter der praemotio sich sehr wohl befinde. Das nennt nun sein Kritiker S. 330 „ein paar Sätze“. P. Feldner meint S. 97, bezüglich der Thätigkeit eines Aktes sei der Wille hier auf Erden absoluter Freiherr, er könne auch das Gegenteil wählen. Nach dem bisher Gesagten hat dieser absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. Aber recht denkbar wird schon der Vorwurf, dafs eine solche Lehre die Freiheit radikal aufhebe. So der Kritiker auf S. 332.

Warum soll der Freiherr von seinem Titel nach dem Gesagten noch nichts haben? Ja nach P. Feldner ist der Wille an und für sich rein passiv. Er gleicht vollkommen der materia prima, wenn man sich dieselbe ohne irgend eine bestimmte Form denkt. Da in diesem Zustande von einer Kraft zu handeln keine Rede sein kann, so entsteht die Frage: was macht denn den Willen zur aktiven Potenz? So der Kritiker S. 331.

Im Buche des P. Feldner heifst es S. 48: „indem der Mensch das eine nehmen, das andere verschmähen kann, wird er frei genannt. Das Wesen der Freiheit besteht folglich darin, dafs der Mensch thätig oder nicht thätig sein kann. Es ist von grofser Bedeutung für unsere Frage, dafs der englische Lehrer das Wesen der Freiheit beständig in das Thätigsein- oder Unthätigseinkönnen setzt“. Diese Lehre des P. Feldner soll nach der Behauptung des Kritikers ‚die Freiheit radikal aufheben‘. Der erste Stoff kann alle Formen aufnehmen, er ist zu keiner derselben an und für sich determiniert. Ebenso kann der Wille diese und jene Thätigkeit ausüben. Er kann aber auch ganz unthätig bleiben. Trotzdem behauptet der Kritiker, nach P. Feldner habe der absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. In diesem Zustande, meint der Kritiker, könne von einer Kraft zu handeln keine Rede sein. Was ist denn eigentlich der Wille an und für sich? Bildet er nicht eine Kraft? Ist das Thätigkeitsvermögen etwas anderes als eine Kraft? Und wenn P. Feldner lehrt, wie sein Kritiker ausdrücklich zugibt, der Wille sei absoluter Freiherr, er könne auch das Gegenteil wählen, sagt er dann, von einer Kraft zu handeln könne in diesem Zustande keine Rede sein? Die Kraft oder Potenz zu handeln besitzt der Wille an und für sich ohne Zweifel, allein das wirkliche Handeln fehlt ihm. Der Wille

ist nicht movens, so lange er nicht motus ist. Bei seiner Thätigkeit bildet er ein movens motum. P. Feldner sagt: der Wille handelt nicht an und für sich; und sein Kritiker läfst ihn sagen: der Wille kann nicht an und für sich handeln. In dem Zustande der Passivität ist der Wille der Grundlage nach oder radikal frei. Das alles hat P. Feldner durch Stellen des hl. Thomas bewiesen. Aber der Kritiker kehrt die Wahrheit ganz nach seinem Belieben um, nimmt es mit der Wahrheit überhaupt sehr wenig genau.

Dies zeigt sich wiederum an einer andern Stelle, wo der Kritiker schreibt: „wenn man sich nun so die volle Passivität des Willens ohne praemotio physica klar gemacht, wenn man sich die Natur jenes Aktes, der von Gott allein kommt, ohne dafs der Wille ihn verhindern könnte, vor Augen hält, so dürfte man vielleicht doch zur Vermutung kommen, dafs nicht lediglich die völlige Unkenntnis des eigentlichen Wesens der Freiheit die Schuld daran trägt, dafs man eine solche Doktrin bekämpft" (S. 334).

Der Wille kann nicht jenen Akt hindern, der von Gott allein kommt, bedeutet nach den Gesetzen der Logik soviel als: der Wille hat nicht die Fähigkeit, nicht die Potenz, jenen Akt zu hindern. Wo behauptet P. Feldner dies? Nirgends. Der Kritiker selbst anerkennt ja, dafs nach P. Feldner der Wille als absoluter Freiherr auch das Gegenteil wählen könne. P. Feldner behauptet blofs, dafs der Wille den Einflufs Gottes nicht durch eine Thätigkeit verhindern könne, weil jede Thätigkeit des Willens den Einflufs Gottes voraussetzt. Stofflich wird dieser Einflufs gehindert durch die schlechte Disposition des Willens, so dafs alsdann eine fehlerhafte Thätigkeit erfolgt. P. Feldner sagt mehr als einmal, die Bewegung durch Gott erschöpfe nicht die ganze Potentialität des Willens. Darum bleibe der Wille jederzeit frei, er behalte aus diesem Grunde die Potenz für das Gegenteil bei.

Es ist somit eine Verdrehung der Wahrheit, wenn der Kritiker weiter schreibt: nach den Principien des P. Feldner habe der Wille ohne praemotio weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. Nicht das erste, denn der Wille ist noch gar nicht Thätigkeitsprincip, er kann so wenig einen Akt setzen, als sich eine Wesenheit das Dasein, die materia prima eine Form geben kann. Der Kritiker beruft sich auf S. 163. 152 des Feldnerschen Buches. Allein daselbst ist vom Handeln gar nicht die Rede. Dort wird vielmehr untersucht, ob der Wille im passiven Zustande sich selber in den

aktiven Zustand versetzen könne, ob der Wille aus und durch sich ein agens in actu zu werden vermöge. P. Feldner unterscheidet aber unzähligemale das agens in actu, die aktive Potenz von der Thätigkeit selber. Ebenso beweist er, dafs der Wille nicht durch die Thätigkeit agens in actu werde. Endlich erklärt er fortwährend, dafs die praemotio physica nicht zur Thätigkeit, sondern dazu erforderlich ist, dafs der Wille aus dem passiven in den aktiven Zustand übergeführt werde. Zur Thätigkeit selbst benötigt der Wille des simultanen Konkurses im thomistischen Sinne. Der terminus der praemotio physica ist die aktive Potenz, das agens in actu oder das Thätigkeitsprincip formell, nicht radikal genommen. Und der simultane Konkurs hat die Thätigkeit selber zu seinem terminus. Das alles hat P. Feldner an der Hand des hl. Thomas „in ein paar Sätzen", nämlich von Seite 145—180, dargethan.

Nichtsdestoweniger schreibt sein Kritiker: „wenn nun die Kreaturen diese beiden Vollkommenheiten, das Dasein und das Thätigsein, **ausschliefslich** von Gott haben, wenn Gott allein im Willen den actus secundus hervorbringt, haben wir dann nicht den reinsten Occasionalismus?" (S. 333.) Zu einem solchen Verfahren macht die Wahrheit ‚ein sehr bedenkliches Gesicht'. Man mufs doch voraussetzen, dafs der Kritiker das Buch des P. Feldner wirklich gelesen hat, weil er ein Referat darüber bringt. Wenn nun in diesem Referat schon bald so viele Unwahrheiten als Zeilen enthalten sind, dann läfst sich dazu allerdings nicht mehr viel sagen.

7. Der Kritiker sieht im System der Thomisten unlösbare Schwierigkeiten bezüglich der freiwilligen Unterlassungen. Täglich und stündlich treten an die Menschen die göttlichen oder staatlichen Gesetze heran und verlangen die Ausübung irgend einer Thätigkeit. Der Verstand stellt dem Willen die Pflicht vor, es steht kein weiteres Hindernis im Wege; und doch wird die Pflicht zu ungezählten Malen nicht erfüllt. Warum? Offenbar hat nach P. Feldner der Wille keine praemotio physica erhalten, sonst wäre nach ihm die Unterlassung undenkbar. Ohne Praemotio hat aber der Wille weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. Nicht das erste, denn er ist noch gar nicht Thätigkeitsprincip, er kann so wenig einen Akt setzen, als sich eine Wesenheit das Dasein, die materia prima eine Form geben kann... Darnach ist es selbstverständlich, dafs der Wille ohne Praemotio auch nicht die Macht hat, nicht zu handeln (S. 334).

Vor allem schläft bei dieser Argumentation wiederum der

'logische Denker'. Von uns verlangt der Kritiker, daſs wir Bannezianer und 'logische Denker' zugleich seien. Hinsichtlich der Gegner ist er zufrieden, wenn sie nur Molinisten sind. Aufs 'logische Denken' legt er weniger Wert, wie die Thatsachen beweisen.

„Die Pflicht wird zu ungezählten Malen nicht erfüllt." Wir haben also hier die Wirklichkeit. Den Grund dieser wirklichen Unterlassung bildet der Mangel der praemotio physica. Ohne diese letztere hat aber der Wille weder die Macht, zu handeln, noch die Macht, nicht zu handeln. Es fehlt ihm also ohne praemotio die Potenz oder Fähigkeit zu handeln, oder auch nicht zu handeln. Aus der Verneinung der Wirklichkeit folgt ohne weiteres die Verneinung der Möglichkeit! Was jemand nicht wirklich thut, das ist ihm auch nicht möglich!

Aber „er ist ohne praemotio physica noch gar nicht Thätigkeitsprincip". — Von welchem Princip ist denn hier die Rede? Offenbar vom formellen, unmittelbaren, welches bloſs der Natur und Kausalität nach früher ist als die Thätigkeit selber. Die praemotio bewirkt, so wurde schon mehr als hundertmale hervorgehoben, daſs der Wille aktuelles, in der Wirklichkeit eine Thätigkeit setzendes Princip ist. Ohne praemotio setzt folglich der Wille in der Wirklichkeit keinen Akt. Von welcher Macht zu handeln oder nicht zu handeln spricht also hier P. Feldner? Offenbar von der aktuellen, von der Macht im formellen Sinne. Besitzt nun jemand erst dann überhaupt die Macht zu handeln, wenn er wirklich thätig ist? Dann wäre ja niemand zu handeln verpflichtet, auſser derjenige, der in der Wirklichkeit handelt. Ohne Macht kann er zu nichts verpflichtet werden.

Wir kommen somit auch hier wieder zu demselben Resultat, daſs der Kritiker die Wahrheit willkürlich verdreht. P. Feldner spricht vom unmittelbaren formellen oder aktuellen Princip, und der Kritiker läſst ihn dies vom mittelbaren, radikalen oder potentiellen sagen. Der Vergleich des P. Feldner der Wesenheit mit der Existenz, der materia prima mit der Form bietet dem Kritiker eine höchst willkommene Gelegenheit, darzuthun, daſs P. Feldner die Freiheit vollkommen in Frage stelle. Darum schreibt er auch einmal (S. 339): „In der That, der Vergleich mit der materia prima ist sehr gut gewählt".

Der Vergleich des P. Feldner besagt nicht mehr und nicht weniger, als daſs die Wesenheit sich thatsächlich nicht selber das Dasein geben könne, so wenig wie die materia prima sich

selber die Form verleihen kann. Hierin besteht also die ganze Kraft des Vergleiches dieser beiden mit dem Willen im passiven Zustande. Dafs aber weder die Wesenheit jemals das Principium elicitivum der Existenz, noch die materia prima das Principium elicitivum der Form sein könne, wie der Wille Principium elicitivum der Thätigkeit ist, das weifs alle Welt. Dafs den beiden erstern die Fähigkeit oder Potenz dazu fehlt, während der Wille auch im passiven Zustande die Fähigkeit oder Potenz, also radicaliter die Macht dazu besitzt, das ist, mit Ausnahme des Kritikers, keinem unbekannt.

Dafs sich der Wille, bevor er von Gott determiniert wird, gerade wie die materia prima verhalte, wurde von P. Feldner nirgends gesagt. In Bezug auf die Überführung, hinsichtlich der Thatsache, dafs er nicht sich selber faktisch aus dem passiven Zustande in den aktiven versetzen kann, verhält er sich geradeso, wie die materia prima.

Ist aber diese Schwierigkeit für das molinistische System nicht ebenso unlösbar? Gar kein Zweifel. Der partikuläre Einflufs der Kreaturen genügt nicht, wie P. Molina sagt; es ist noch der Einflufs Gottes durch den universellen Konkurs notwendig, damit der erstere existiere. (S. 112.) Das heifst offenbar soviel als die Kreatur kann nicht eine Thätigkeit ausüben ohne Simultankonkurs Gottes. Sie besitzt also ohne diesen Konkurs weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln: für etwas ungenügend sein und etwas nicht können sind doch wohl identische Begriffe. Die Kreatur non sufficit mit ihrem Einflusse, denn sie ist nicht causa integra einer Thätigkeit.

Wenn also der Kritiker schreibt: „und doch, setzt der Mensch den befohlenen Akt nicht, so macht er sich ohne Zweifel einer Sünde, unter Umständen einer schweren Sünde und der ewigen Verdammnis schuldig; auch der weltliche Richter wird schwerlich die Entschuldigung annehmen: es ist ja keine praemotio physica gekommen;“ so pafst dieses Argument ganz genau zur Widerlegung des Simultankonkurses. Macht er sich ohne Simultankonkurs keiner Sünde schuldig? Setzt der Mensch den befohlenen Akt nicht, und er setzt ihn nicht, weil er nicht causa integra, nicht causa sufficiens ist, begeht er dann keine Sünde? Nimmt vielleicht der weltliche Richter die Entschuldigung an: es ist kein Simultankonkurs gekommen? Warum kehrt der Kritiker beständig die Waffe gegen sich selber? Der Kritiker meint, „die Mehrzahl der Thomisten behauptet, der Wille habe, wenn das übrige zum Handeln Notwendige vorhanden sei, auch ohne

Praemotio eine vera, propria, proxime expedita potestas ad agendum; er werde nur ohne diese Vorausbewegung nicht handeln. Bei einer solchen Auffassung können wir uns, wenn sie auch wenig logisch ist, doch allenfalls vorstellen, wie uns eine Unterlassung zur Schuld angerechnet worden könne; aber in dem System, das uns vorliegt, absolut nicht". (S. 335.)

Um wieviel an logischem Gehalt wird denn diese Behauptung der Thomisten von jener des P. Molina übertroffen, der lehrt, die Kreatur habe ohne Simultankonkurs eine vera, propria, proxime expedita potestas ad agendum, allein diese genüge nicht, sei keine causa integra? Die Thätigkeit könne aber nur aus der causa integra oder totalis, nicht aber partialis hervorgehen? Und wo hat denn P. Feldner geleugnet, daſs der Wille, ohne Praemotio, eine Macht im obengenannten Sinne habe? Hat er die Praemotio irgendwo zu etwas anderem gefordert als zum wirklichen Handeln? Hat er sie irgendwo zum Handelnkönnen in Anspruch genommen?

Es wäre gewiſs absurd, meint der Kritiker, und mit Recht, zu sagen, durch die unwiderstehliche Determinierung zum Nichtwollen oder zum Wollen von etwas, womit die Pflichterfüllung unvereinbar ist, erhalte der Mensch die Macht, seine Pflicht zu erfüllen. Gleichwohl will es mir scheinen, daſs unser Autor sich thatsächlich auf diesen Standpunkt stellen muſs. (S. 336.)

Absurd ist es ohne Zweifel zu sagen, durch die genannte Determinierung erhalte der Mensch die Macht seine Pflicht zu erfüllen; allein es entspricht vollkommen der Wahrheit zu sagen, der Mensch behalte diese Macht. P. Feldner hat ausführlich nachgewiesen, daſs der Wille von Natur aus frei ist bezüglich der Gegenstände und hinsichtlich der Thätigkeit. Der Wille besitzt demnach die Macht, jeden Gegenstand zu wählen, ebenso die Macht, eine Thätigkeit zu setzen, oder nicht zu setzen, d. h. sich für eine Thätigkeit oder Unthätigkeit zu bestimmen. Diese Macht wurde von P. Feldner fundamentale oder radicale Freiheit genannt. Sie besteht darin, daſs der Wille nicht bestimmt oder indifferent sich verhält gegenüber den Objekten und der Thätigkeit. Nach dem Kritiker versichert P. Feldner immer wieder, daſs das Geschöpf, bevor es thätig ist, nur der Möglichkeit nach frei sei, insofern es nämlich in der passiven Potenz ist, von Gott jenen Akt zu erhalten, durch den es Existenz gewinnt in ordine operativo. Vorher könne man von einer eigentlichen Freiheit gar nicht sprechen.

Diese Bemerkung des Kritikers enthält zwei offene Unwahrheiten. Es ist unwahr, daſs P. Feldner versichert, der

Wille sei nur der Möglichkeit nach frei, insofern er in der passiven Potenz, ist von Gott die praemotio physica zu erhalten. Das erste Kapitel des Buches lehrt das gerade Gegenteil. Es ist ferner unwahr, dafs nach P. Feldner der Wille vor der praemotio eigentlich gar nicht frei ist. Der Kritiker selbst erklärt, nach P. Feldner teile Gott den Geschöpfen durch die praemotio die formelle Freiheit mit. Die formelle Freiheit aber verhält sich nicht wie der Gegensatz zur radikalen, sondern wie das Vollkommnere zum weniger Vollkommenen. Die radikale Freiheit ist somit nicht identisch mit Unfreiheit. Sich selber bestimmen können heifst frei sein; thatsächlich sich selber bestimmen bildet einen höhern Grad der Freiheit, den eigentlichen Vorzug des Menschen. Mehr als einmal legt S. Thomas das Wesen der Freiheit in die Selbstbestimmung. Ein anderesmal spricht er wieder vom selbstbestimmen können.

Nun lehrt P. Feldner, die praemotio physica erschöpfe nicht die ganze Potentialität des Willens, derselbe bleibe unter der praemotio noch in der Potenz zu einem andern Gegenstande; ebenso behalte er die Potenz für die Unthätigkeit. Als Grund dafür wurde von P. Feldner angegeben, dafs Gott die Kreaturen ihrer Natur entsprechend bewegt, der Wille aber von Natur aus radical frei ist. Es verstöfst demnach gegen die Wahrheit, wenn der Kritiker behauptet, nach P. Feldner erhalte der Mensch erst durch die praemotio physica die Macht, die Potenz, seine Pflicht zu erfüllen. Durch die praemotio erhält er die wirkliche Erfüllung. S. 337 schreibt der Kritiker, dafs die Doktrin des P. Feldner die Freiheit ausgesprochener Massen in unerhörter Weise beschränke.

Wie kommt der Kritiker zu dieser Ansicht? Auf einem sehr einfachen Wege. Er betont fortwährend das Wort „eigentlich“ frei, bringt es in Gegensatz zu „nicht“ frei, und die Sache ist fertig. P. Feldner unterscheidet zwischen radical und formell frei, der Kritiker aber besteht darauf, dafs derselbe blofs zwischen nichtfrei und frei unterscheide. Als fernern Grund dieser unerhörten Beschränkung der Freiheit gibt der Kritiker an, dafs P. Feldner kein Mittelding kenne zwischen einem rein passiven Vermögen und einer actu thätigen Kraft.

Ja, kennt vielleicht der Kritiker ein Mittelding? S. Thomas kennt nur ein agens in potentia, und ein agens in actu. Ein Ding ist entweder in der Möglichkeit zu handeln, oder es handelt wirklich. Wie sieht nun dieses Mittelding des Kritikers aus? Offenbar ist es weder der Möglichkeit nach, noch in der Wirklichkeit

thätig. Dafs der Kritiker das Wort: „formell" von Zeit zu Zeit ausläfst, weil es zu seiner Argumentation gegen P. Feldner ausgesprochener Mafsen nicht pafst, versteht sich ganz von selber.

8. Wie verhält es sich nun mit der Sünde? Der Kritiker bemerkt: „einige Bedenken darüber, was nach all den Distinktionen der Mensch nach der Sünde eigentlich bereuen, was er sich für die Zukunft vornehmen soll, will ich übergehen, glaube aber, ein thomistisch geschulter Sünder könnte jeden Beichtvater in Verzweiflung bringen, P. Feldner selbst würde mit ihm nicht fertig". (S. 341.)

Der Kritiker täuscht sich sehr. P. Feldner wird mit jedem thomistisch geschulten Sünder spielend fertig. Der Kritiker mag ihm deren schicken, so viel er will. Aber vor molinistisch geschulten wolle ihn Gott in Gnaden bewahren. Was haben denn in der That die molinistischen Sünder eigentlich zu bereuen? Vielleicht dafs sie ungenügende Ursachen ihrer Thätigkeit sind? Sollen sie sich für die Zukunft vornehmen causae integrae, nicht causae partiales zu sein? Was können sie dafür, dafs ihr Einflufs nicht genügt, dafs sie blofs Teilursachen bilden? Sind sie durch ihre eigene Schuld causae non integrae? Gewifs nicht. Kann man nicht sagen, dafs Gott sie zu einer causa integra machen will, sie selbst aber dies in schuldbarer Weise verhindern? Nein, denn Gott wirkt gar nicht auf die Ursache. Es liegt folglich gar nicht in seiner Absicht, eine causa integra, sufficiens aus ihnen zu machen. Mit einem solchen geschulten Sünder kann demnach niemand fertig werden, der bringt jeden Beichtvater in Verzweiflung. Denn er antwortet beständig, dafs er nicht dafür könne, wenn sein Einflufs für eine Thätigkeit ungenügend ist. Er behauptet fortwährend, von Natur aus causa particularis, keine causa integra zu sein. Was Wunder, wenn aus einer ungenügenden Ursache gar keine Thätigkeit hervorgeht, wie bei den Unterlassungssünden, oder eine mangelhafte, somit sündhafte sich ergibt. Dieser Sünder ist darum aufser allem Zweifel entweder gar nicht, oder höchst mangelhaft disponiert. Und er läfst sich auch nicht disponieren, weil er nirgends eine Schuld seiner Unterlassung oder seiner fehlerhaften Thätigkeit findet. Er ist ja als causa insufficiens, non integra, partialis auf die Welt gekommen und bleibt es für immer.

Der thomistisch geschulte Sünder dagegen ist sehr gut disponiert. Er anerkennt reuevoll, dafs die gröfsere Neigung zu dem verbotenen Gut, die er durch den Einflufs des Gegen-

standes freiwillig in sich aufkommen liefs, das Ganze ursprünglich verschuldet hat. Gott bewegt nämlich jedes Ding entsprechend der Neigung desselben. Die Neigung des Willens zu diesem oder jenem Gegenstande geht somit voraus, dann erst folgt die Bewegung durch Gott und der Willensakt. Nun ist aber sehr häufig die Neigung, eine Pflicht zu unterlassen, nicht zu erfüllen, gröfser als jene für das Gegenteil. Darin liegt schon der Anfang der Sünde, wenngleich nicht formell die Sünde selber, die wirkliche Unterlassung. Diese Neigung mufs unter allen Umständen eine freiwillige genannt werden, da kein Gegenstand zwingend, oder auch nur mit natürlichem, nötigendem Einflufs oder auch subjektiv auf den Willen einwirkt. Das alles steht ausführlich im Buche Feldners.

Dazu mufs noch weiter bemerkt werden, dafs der Einflufs Gottes direkt auf den Willen selber geht, im Willen aufgenommen wird. Dadurch erhält aber dieser Einflufs Gottes eine Modifizierung nach dem Grundsatze: quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis. Gibt nun der Mensch nicht acht auf die Pflicht, obgleich er es sollte, und er achtet nicht darauf, weil die Neigung zum Gegenteile gröfser ist, so übt Gott durch die praemotio physica keinen Einflufs auf den Willen aus. In dieser Weise entsteht die Unterlassungssünde. Oder der Mensch ist sich wirklich seiner Pflicht bewufst, er will sie aber nicht erfüllen, indem die Willensneigung zur Nichterfüllung gröfser ist. In diesem Falle haben wir abermals eine Unterlassungssünde, der aber ein positiver Willensakt vorausgegangen ist. Zu diesem Willensakte wurde der Mensch, entsprechend seiner Neigung, von Gott bewegt.

Was hat also der thomistisch geschulte Sünder zu bereuen? Dafs er sich vom Gegenstande freiwillig zu sehr beeinflufsen läfst, dafs er verbotene Neigungen in sich aufkommen läfst und alles andere, was dann daraus folgt. Diese Neigungen bilden die schlechte Disposition für die praemotio, so dafs letztere entweder gar nicht gegeben, oder modifiziert wird. In beiden Fällen liegt die Schuld auf Seite des Menschen. Man vergleiche die herrliche Stelle des hl. Thomas: de malo q. 1. a. 3.

9. Noch einen Punkt der Kritik müssen wir hervorheben. Der Kritiker schreibt: „eines kann ich jedoch nicht ganz übergehen: die Polemik, welche in diesem Buche gegen die Vertheidiger des blofs simultanen Konkurses geführt wird. Es ist indes schwer, hiebei nicht bitter zu werden“. (S. 34.)

Welchen Grund zur Bitterkeit hat denn der Kritiker? Wo hat er im Buche des P. Feldner ein Wort gefunden, dafs

den parlamentarischen Regeln widerspricht? Wenn P. Feldner dem Molinisten Widersprüche nachweist, ist das für sie dann Grund genug zur Bitterkeit? Wie behandelt nun der Kritiker den P. Feldner? Machen wir einige Stichproben.

S. 330 spricht er von einer beinahe komischen Difficultät. Ganze Seiten im Buche Feldner schrumpfen auf „ein paar Sätze" zusammen. S. 340 heifst es: „der Verfasser wird mich wahrscheinlich unmutsvoll in die Reihen der Ignoranten verweisen". S. 342 erinnert sich P. Feldner auf einmal, etwas in der Schrift des Kardinal Pecci gelesen zu haben. Daselbst wird dem P. Feldner nahegelegt, sich dieser seiner Leistung selbst zu schämen. Dann kommt der böse Molina. S. 343 hat irgend ein alter Thomist, dem er zuviel geglaubt hat, dem P. Feldner einen Streich gespielt. Ebenso müssen die Anhänger des Cajetan den Zorn des P. Feldner fühlen. S. 344 hätte P. Feldner Witz und Frage bei sich behalten sollen. Fast zu stark ist, was gegen P. Kleutgen geleistet wird. Auf S. 345 lesen wir den Ausdruck: horrende Insinuation. S. 346 ist die Rede von verkappten Atheisten, ferner von einer „riesigen Verwunderung über die Borniertheit Liberatores" und dergleichen mehr.

In der That! wer aus der Innsbrucker Quartalschrift vornehme Behandlung seines Gegners in wissenschaftlichen Fragen lernen will, der irrt sich gründlich. Und das Merkwürdigste dabei ist, dafs P. Feldner trotzdem von einer Bitterkeit in sich nicht das mindeste verspürt. Ihm fällt es gar nicht schwer, hiebei nicht bitter zu werden.

10. Die vorliegende Arbeit des Kritikers ist also, dies das Resultat unserer Untersuchung, weder witzig noch geistreich, am allerwenigsten aber logisch. Einige Proben logischer Fehler haben wir gebracht. Der Kritiker ist aber auch uneinig mit sich, was alles er den P. Feldner lehren lassen soll. S. 331 ist dem P. Feldner der Wille an und für sich rein passiv. Er gleicht vollständig der materia prima, wenn man sich dieselbe ohne irgend eine bestimmte Form denkt. In diesem Zustande kann von einer Kraft zu handeln keine Rede sein. S. 332 bildet nach P. Feldner der Wille ein Vermögen. Bezüglich der Thätigkeit, eines Aktes ist der Wille hier auf Erden absoluter Freiherr, er kann auch das Gegenteil wählen. Allein, bemerkt der Kritiker, nach dem bisher Gesagten hat dieser absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. — Daraus würde notwendig folgen, dafs der Wille wiederum kein Vermögen ist. S. 333 ist die praemotio physica im Sinne des

P. Feldner dasjenige, was formell bewirkt, daſs der Wille thätig sei, daſs er in actu operativo sich befinde, daſs er thätige, wirkende Ursache, agens in actu, actu causans sei. Daselbst hat die Kreatur das Thätigsein ausschlieſslich von Gott. Gleich darauf, einige Zeilen später, bildet die Thätigkeit einen Effekt des Willens. Am Schluſs der nämlichen Seite sind das Willensvermögen und die praemotio physica zusammen das unmittelbare principium quod der Thätigkeit. Aber das unmittelbare principium quo wird von der praemotio gebildet. Das Willensvermögen allein kann nie unmittelbares, und von diesem ist die Rede, principium quo sein. S. 334 kann der Wille die praemotio nicht hindern. Ohne praemotio hat der Wille weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. Das heiſst mit andern Worten, ohne praemotio kann der Wille weder handeln, noch kann er nicht handeln. Aber auf der vorausgehenden Seite wurde gesagt, die praemotio bewirke formell, daſs der Wille thätig sei, nicht daſs er thätig sein könne, oder die Macht habe thätig zu sein. Dies bestätigt auch der Kritiker auf dieser Seite durch folgende Stelle aus P. Feldner: „es ist geradezu unmöglich, daſs die Seele eine Bewegung ausführe, welcher nicht die göttliche Bewegung zuvorkommt“. P. Feldner spricht hier sonnenklar vom wirklichen Handeln, von der Thätigkeit selber, nicht von der Macht zu handeln, oder nicht zu handeln. S. 336 versichert P. Feldner, daſs das Geschöpf, bevor es thätig ist, nur der Möglichkeit nach frei sei. Es hat also die Macht dem Fundamente, der Wurzel nach, frei zu handeln oder nicht zu handeln. Die formelle Freiheit oder das freie Handeln selber erhält es durch die praemotio, was der Kritiker daselbst bestätigt.

Auf der nämlichen Seite bemerkt der Kritiker, im Buche des P. Feldner finde sich folgender anscheinend recht sonderbare Schluſs: „so lange ein Geschöpf unthätig, in der Möglichkeit oder Potenz zu der Thätigkeit, ein agens in potentia ist, kann man offenbar nicht behaupten, es besitze formell die Herrschaft über seine Thätigkeit. Über das, was jemand nicht besitzt, kann er unmöglich Herr sein, er wäre König ohne Land und Unterthanen“.

Worin liegt nun das anscheinend recht Sonderbare in diesen zwei Sätzen? Die formelle Herrschaft über eine Thätigkeit besteht in der freien thatsächlichen Ausübung eben dieser Thätigkeit. Denn formell frei ist der Mensch nach P. Feldner dann, wenn er unter der praemotio physica in Wirklichkeit

einen freien Akt setzt. Formell die Herrschaft über seine Thätigkeit besitzen, ist folglich nichts anderes als: eine Thätigkeit faktisch ausüben, aber so, dafs diese Thätigkeit auch nicht ausgeübt werden kann, d. h. dafs der Wille die Fähigkeit, Macht, Potenz für das Gegenteil beibehält, während er sich für den einen Teil in der Wirklichkeit entscheidet. Somit heifst der erste Satz: so lange ein Geschöpf unthätig ist, kann man offenbar nicht behaupten, es besitze formell die Herrschaft über seine Thätigkeit, d. h. es setze in der Wirklichkeit einen freien Akt unter Beibehaltung der Potenz für das Gegenteil.

Daran reiht sich nun der zweite Satz: über das, was jemand nicht besitzt, kann er unmöglich Herr sein. Der unthätige Wille, der Wille in der Potenz zu einer Thätigkeit, oder der Wille als agens in potentia besitzt offenbar nicht in der Wirklichkeit, in actu, irgend eine Thätigkeit. Er kann somit nicht Herr über eben diese wirkliche Thätigkeit sein. Der Wille in actu dagegen oder der Wille als agens in actu erfreut sich der Herrschaft über die wirkliche Thätigkeit, weil diese letztere frei aus ihm hervorgeht. Verdienen nun diese Sätze recht sonderbar genannt zu werden, so müssen die ihnen kontradiktorisch entgegengesetzten völlig richtig sein. Demnach lauten die im Sinne des Kritikers richtigen Sätze: so lange ein Ding unthätig ist, besitzt es die wirkliche Thätigkeit. Aus einem Unthätigen geht eine Thätigkeit hervor. Das agens in potentia bildet die wirkliche Ursache einer Thätigkeit. Das agens in potentia ist sachlich identisch mit dem agens in actu. Das Unthätige ist eins und dasselbe mit dem Thätigen. Jemand verfügt auch über das nach Belieben, was er nicht besitzt. Diese Sätze eines Dozenten an der Universität sind nicht blofs ‚anscheinend', sondern in voller Wirklichkeit ‚recht sonderbar'.

Warum müssen denn die Sätze des P. Feldner ‚anscheinend recht sonderbar' genannt werden? Der Kritiker erwidert: „wem würde es ohne Belehrung von Seite eines extremen Thomisten jemals einfallen zu denken, er sei erst dann eigentlich frei, etwas zu thun, wenn er es bereits wirklich thut?" (S. 336.)

Die Worte ‚etwas zu thun' weisen auf die Zukunft hin, sie betreffen folglich eine mögliche, nicht eine wirkliche Thätigkeit. Demnach läfst der Kritiker den P. Feldner lehren: der Mensch kann erst dann etwas eigentlich frei thun, wenn er es bereits wirklich thut. Wo lehrt denn P. Feldner dieses? Da hat der extreme Molinist wieder einmal in das Buch Feldners hineingelesen. Die Bedeutung des Wortes ‚eigentlich' oder ‚formell' hätte dem Kritiker bei einigem guten Willen schon das

Richtige in die Hand gegeben. Eigentlich oder formell frei ist der Mensch dann, wenn eine wirkliche, thatsächliche freie Thätigkeit aus dem Willen hervorgeht. Hierin besteht eigentlich der Adel und Vorzug des Menschen, das ist für ihn das bonum simpliciter. Die ‚fundamentale‘ oder ‚radikale‘ Freiheit, die Möglichkeit, eine freie Thätigkeit zu setzen, hingegen bildet für ihn ein bonum secundum quid. Das ist der Sinn der eigentlichen oder formellen Freiheit.

Auf der nämlichen Seite gesteht der Kritiker zu, dafs im System des P. Feldner der Wille als Vermögen die Fähigkeit besitze, eine Thätigkeit auszuüben. Früher aber wurde das bestritten, indem es dort heifst: der Wille hat weder die Macht zu handeln, noch die Macht nicht zu handeln. P. Feldner läfst also dem Willen die Fähigkeit, thätig oder auch unthätig zu sein. Trotzdem behauptet der Kritiker (S. 337), dafs durch diese Doktrin die Freiheit ausgesprochener Mafsen in unerhörter Weise beschränkt werde. Welche Freiheit verlangt denn der Kritiker? Ohne Einflufs Gottes hat der Wille die Fähigkeit thätig zu sein; unter der praemotio physica übt er die Thätigkeit frei aus, weil Gott ihn seiner Natur entsprechend bewegt: nichts destoweniger wird dadurch die Freiheit in unerhörter Weise beschränkt. Da bleibt allerdings nichts anderes mehr übrig, als die Unabhängigkeit zu proklamieren, damit die Freiheit nicht in unerhörter Weise beschränkt werde.

S. 337 bestreitet der Kritiker wieder, dafs der Wille nach P. Feldner vor der praemotio die Macht besitze, eine Thätigkeit zu setzen. Auf der vorausgehenden Seite wurde zugegeben, dafs er dazu die Fähigkeit hat. Aber auch unter der praemotio physica ist der Wille nicht frei (S. 338), denn im Augenblicke, wo ein Ding sich in actu befindet, ist es thätig. Es bleibt darum dem Willen nur das volle Unvermögen nicht zu handeln. Also wenn und während der Mensch handelt, bleibt ihm nur das volle Unvermögen nicht zu handeln. Dies gilt natürlich im molinistischen System so gut wie im thomistischen. Ja in ersterem noch mehr, denn nach den Molinisten wird der Wille ein agens in actu durch die Thätigkeit selber. Diese bildet das formell konstitutive Princip für das Agens in actu.

Im Schlufssatze dieser Seite wird bemerkt, durch die praemotio werde das Vermögen diesem einen Gut gegenüber, z. B. für die Rache, aktive Kraft. In Bezug auf das Verzeihen bleibe es, was es war, radikal und kausal d. h. der Möglichkeit nach frei. Wir haben also unter der praemotio ein volles Unvermögen, das nichts destoweniger Vermögen bleibt, was

es war, bevor die praemotio kommt. Und weil der Wille radikal und kausal, d. h. der Möglichkeit nach frei ist, deshalb kann er sich unmöglich zum Verzeihen entschliefsen, so lange die praemotio für die Rache dauert. Für das Verzeihen fehlt das principium quo, dieselbe ist sohin absolut unmöglich. Das ist in der That grandios. Weil etwas nicht wirklich ist, indem ihm das principium quo fehlt, deshalb ist es absolut unmöglich. Nichts destoweniger bezeugt der Kritiker S. 339, dafs der Wille unter einem Akt nicht die Potenz, die Fähigkeit, eine andere Thätigkeit zu setzen, verliere. Der Wille hat unter dem Akte der Rache die Potenz oder Fähigkeit, den Akt des Verzeihens zu setzen, aber dieser Akt des Verzeihens ist absolut unmöglich.

Eine solche Leistung, wie sie der Kritiker hier bietet, wäre allerdings ganz geeignet, den P. Feldner in jene ‚riesige Verwunderung‘ zu versetzen, von welcher der Kritiker auf S. 346 spricht. Allein P. Feldner hat längst schon gelernt, sich in dieser Beziehung über gar nichts mehr zu verwundern. Er wundert sich daher auch nicht über die vorliegende Kritik, die ein wahres Muster bildet, wie eine Kritik nicht verfafst sein soll.

Graz. Fr. Gundisalv Feldner, Ord. Praed.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von Dr. JOS. BROCKHOFF.

(I, 224. II, 122. III, 182.)

B. Die vier letzten Beweise.

1. Der Beweis aus der letzten bewirkenden Ursache.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso quod est impossibile. Non tamen est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi sive media sint

plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus non erit prima causa efficiens et sic non erit nec effectus ultimus nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Die sinnliche Wahrnehmung lehrt uns schon, dafs es in der Natur einzelne Dinge gibt, die hervorgebracht werden, während sie vorher noch nicht da waren; dafs diese Dinge ihr Sein von etwas anderm, von ihrer Wirkursache, causa efficiens haben. Wer wäre von uns sich nicht bewufst, dafs er nicht immer gewesen, sondern dafs er geboren, von einem schon vor ihm schon daseienden Wesen sein Sein empfangen habe? Soweit unsere Beobachtung der Welt reicht, bestätigt nun die Erfahrung diesen Prozefs des Werdens und Entstehens aller Dinge, sowohl der Einzeldinge als auch der Gesamtheit dieser Einzeldinge. Was aber wird, ist offenbar eine Wirkung, entsteht nicht von und aus sich selbst, sondern setzt eine wirkende Ursache voraus. Dafs jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der wirkenden Ursache, durch deren Bethätigung die Wirkung als neue Sache gesetzt wird und der Wirkung selbst besteht, leuchtet sofort ein. Unmöglich kann eben etwas die wirkende Ursache seiner selbst sein, weil es so ja eher vorhanden sein müfste als es wirklich existiert, nach dem Grundsatze: „causa est prior effectu entitative prioritate saltem naturae“. Mit Recht sagt Commer, System der Philosophie I, 173: „Wir müssen also den Satz aufstellen: Wenn es ein Werdendes gibt, so mufs notwendig ein Seiendes ihm vorausgehen. Dieser Satz ist offenbar ein sogenanntes analytisches Urteil; denn das Prädikat desselben ist aus dem Subjektsbegriffe hergeleitet als etwas schon darin Enthaltenes: das Werden ist das, was von einem anderen Seienden dem ganzen Sein nach abhängig ist. Hierin ist aber der Begriff der Ursächlichkeit bereits gegeben: denn Ursache ist ein Princip, auf welches das Sein von etwas anderem in abhängiger Weise folgt. Wenn aber diese Ursächlichkeit nicht vorhanden wäre,

so müfste es ein Werdendes geben, was von einem andern Seienden nicht dem ganzen Sein nach bedingt oder abhängig ist. Das aber widerspricht dem Begriff des Werdenden." Fassen wir den Begriff der Wirkursache näher ins Auge, so können wir sie mit Goudin Philos. II, p. 111 nach Aristoteles lib. II, Phys. cap. 3 definieren als das äufserliche, erste Princip, aus dessen Thätigkeit eine Bewegung resp. die Existenz eines andern hervorgeht „principium extrinsecum a quo primo profluit motus seu rei productio. Mit Recht wird die Wirkursache ein Princip genannt, d. h. etwas, woráus etwas anderes folgt, oder woron etwas innerliche Abhängigkeit hat. Natürlich ist hier die Folge in der Ordnung der Dinge, nicht in der Ordnung der Erkenntnis. Insofern das Bewirkende ein Princip ist, kommt es mit den übrigen Principien überein. Durch die Hinzufügung „äufserlich" wird die Wirkursache von der materialen und der formalen Ursache, die ihrer Wirkung, wie der Stoff, woraus sie besteht, oder der Form, welche ihrer Wirkung ihre Bestimmtheit geben, also ihrer Wirkung innerlich sind, unterschieden. Die weitere Bestimmung, aus dessen Thätigkeit eine Bewegung resp. die Existenz eines andern hervorgeht setzt die Wirkursache in Gegensatz zu der blofsen Privation, die ja nicht erstes Princip sein kann, da sie schon ein Subjekt, an dem sie vor sich geht, voraussetzt, wie sie auch den Unterschied von terminus a quo ausdrückt und dadurch die Zweckursache ausschliefst. Die Zweckursache fängt etwa die Bewegung nicht an, sondern reizt den Bewirkenden blofs zu jenem Thätigsein. Da könnte man nun sofort einwenden, dafs es also nur eine Wirkursache gebe, nämlich Gott, da von ihm, als dem ersten Beweger jegliche Bewegung ausgehe. Dieser Einwand kann nur von denen erhoben werden, die das „erste Princip" im absoluten Sinn auffassen wollen und nicht, wie es doch geschehen mufs, in Rücksicht auf die andern Ursachen, nämlich die formalen und materialen. Die Dinge in der Welt sind wahrhaft wirkende Ursachen, welche Veränderungen hervorbringen. Sie wirken aber allesamt, selbst der freie Wille infolge empfangener Anregung; sie sind Mittelursachen, causae secundae.

Bei Beobachtung der Wirkursachen stofsen wir sofort auf eine zweifache Abfolge oder Ordnung, insofern die Ursachen naturgemäfs (per se) oder blofs zufällig (per accidens) ihre Wirkung verursachen. So ist eine naturgemäfse Ursache das Feuer für die Verbrennung; eine zufällige Ursache wäre es nur, wenn jemand zugleich Arzt und Musiker und infolgedessen der Arzt Ursache des Gesanges wäre, oder wenn jemand beim Auswerfen eines Grabmales einen Schatz fände, so müfste er die zufällige Ursache für die Auffindung des Schatzes genannt werden. Ferner müssen wir wohl unterscheiden zwischen der Hauptursache und instrumentalen Ursache, während diese letztere als Werkzeug insofern thätig ist, insofern als sie von der Hauptursache in Bewegung gesetzt wird, d. h. ihre ganze Kraft und das ganze Wesen der Thätigkeit erhält: ist dagegen die Hauptursache jene, die in eigener Kraft wirkt, so ist der Baum Hauptursache für das Werden eines andern Baumes, der Hammer aber, welcher den Nagel hervorbringt, in der Hand der Meisters nur Instrumentalursache. Dafs nun sämtliche Instrumentalursachen eine Hauptursache voraussetzen, ist einleuchtend, und kann somit eine unendliche Reihe von Wirkursachen in dieser Hinsicht nicht angenommen werden.

Wohl niemand wird leugnen, dafs es in der Welt eine wesentliche Unordnung der bewirkenden Ursachen gibt. Eine ganze Reihe von Erscheinungen z. B. führen wir auf die Thätigkeit der Sonne zurück, die durch Licht- und Wärmeausstrahlung, Verdunstung des Wassers, dadurch Befruchtung des Bodens, Wachstum der Pflanzen, Nährung des tierischen Lebens bewirkt. Hier zeigt sich die Sonne als wahre Wirkursache, wenn auch nur zubereitend für die Entstehung und den Ernährungsprozefs der Pflege, ohne gerade mit der substantialen Form zusammen als vereinigte Ursachen das vegetative Leben als solches zu erzeugen. Doch bewirkt die Sonne etwas, wodurch der Baum wächst und Früchte hervorbringt, die der Mensch geniefst, die, wenn sie der Meusch geniefst, eine Reihe von Veränderungen in seinem Körper verursachen. Wenn wir nun auch eine grofse Anzahl besonderer Reihen von bewirkenden Ursachen annehmen,

bei denen in jeder einzelnen eine Unterordnung der Ursachen an sich stattfindet, so ist doch in jeder bestimmten Reihe eine Ursache als erste aufzustellen, welche die mittleren verursacht, die wiederum Ursache der letzten, mit welcher die Reihe abschliefst, sind. Hier nun eine unendliche Reihe von Ursachen aufstellen wollen, sei es, dafs die Glieder in ihrer Gesamtheit vorhanden gedacht werden, sei es, dafs die einzelnen Ursachen, wie es thatsächlich sich findet, aufeinander folgend verwirklicht gedacht werden, enthält einen Widerspruch. Um nur das letztere ins Auge zu fassen, so gäbe es bei einer unendlichen Reihe von aufeinanderfolgenden Gliedern kein erstes Glied, worin die Ursächlichkeit beginnt, und auch kein letztes, worin sie endet. Wo kein erstes und kein letztes Glied vorhanden ist, kann es auch kein mittleres Glied zwischen beiden geben; jedes beliebige Glied der ganzen Reihe hätte eben die Bedeutung eines mittleren. Eine Wirkursache als mittleres Glied einer Kette von Ursachen gedacht, verlangt von der ersten Kraft zum Wirken und wirklichen Einflufs, um die empfangene Kraft auszuüben. Finden wir nun in der Welt Ursachen, die wesentlich untergeordnet sind, so folgt das Dasein einer ersten bewirkenden Ursache von selbst.'

Aber auch bei den zufällig einander untergeordneten Wirkursachen kann es keine unendliche Reihe geben. Es bleibt auch hier bestehen, dafs in der Reihe der zufällig untergeordneten Wirkursachen ein Bewegungsvorgang sich zeigt und folglich ein erstes bewegendes aufser der ganzen als unendlich angenommenen Reihe von Ursachen gefordert werden mufs; wie nämlich jede einzelne jeder Ursachen nicht aus sich, sondern von einem andern ist, so mufs auch die ganze Reihe nicht aus sich, sondern von einem andern sein, denn die zweite Regel der Induktion lehrt: quidquid dicitur de individuis sive singillatim sive collectim sumptis, dici debet de universali. Daraus folgt, dafs eine erste bewirkende Ursache, welche selbst nicht mehr die Wirkung einer anderen, also auch nicht in einer unendlichen Reihe von Ursachen vorkommend, die mithin nicht im Sein hervorgebracht ist, dasein mufs.

2. Der Beweis aus dem Begriffe des notwendigen Seins:

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse, et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est, non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum etiam nunc nihil esset, quia quod non est non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Die Kosmologie lehrt uns, dafs die Welt nicht ein für sich bestehendes einheitliches Wesen sein müsse, sondern ein Wesen nach allen Seiten hin zusammengesetzt, dafs die Welt also selbst kontingent oder zufällig daseiend, weil ihre Teile kontingente Dinge sind. Die Kosmologie zeigt uns, dafs die Welt sowohl in essentieller Hinsicht zusammengesetzt sei, weil ja Entstehen und Vergehen ihre wesentliche Veränderung uns täglich vor Augen führen, dafs sie nicht weniger auch in integraler Hinsicht zusammengesetzt, weil das zum Begriff zur Ausdehnung der materiellen Welt gehört. Auch in accidenteller Hinsicht zeigt sich das Zusammengesetztsein der Welt deutlich, denn das Vorhandensein der Accidentien im Unterschied von den Substanzen, auf welche sie ohne Frage einwirken, läfst sich nicht leugnen. Die numerische Seite ins Auge gefafst, so zeigen uns die Sinne deutlich, dafs die grofsartige Weltmaschine nichts anderes als die kunstvolle Zusammenfügung vieler Einzeldinge sei. Und endlich auch in entitativer Hinsicht kommen wir zum selben

Ziel, da ja die Wesenheit des Ganzen von seiner Existenz wohl unterschieden werden mufs: kurz, die Welt ist nach jeder Richtung hin etwas Zusammengesetztes. Dieses zusammengesetzte Wesen mufs aber notwendig eine zufällige und nicht eine notwendige Existenz haben; wenn das ist, dann hat die Welt den Grund ihres Seins nicht in sich, sondern aufser sich, sie ist von einem andern. Dafs aber die Welt ein kontingentes Wesen sein mufs, fällt gar nicht schwer einzusehen. Das Wesen der kontingenten Dinge besteht eben darin, dafs sie in der Wirklichkeit eben sowohl sein wie auch nicht sein können, oder dafs ihnen die wirkliche Existenz so zukommt, dafs sie ihnen ohne Widerspruch auch nicht zukommen könnte. Unmöglich aber ist es, dafs Dinge, welche existieren, und ebensoso gut auch nicht existieren können, die also nicht aus ihrem Wesen heraus mit absoluter Notwendigkeit existieren, immer das Sein der Wirklichkeit besitzen. Was aber eine thatsächliche Möglichkeit zum Sein und auch zum Nichtsein der Wirklichkeit in sich enthält, existiert irgend einmal nicht in der Wirklichkeit. Seinsfähigkeit so viel als Seinsmöglichkeit kann sich selbst wohl nicht verwirklichen, weil das Verwirklichen eine Thätigkeit ist, die das Existieren schon voraussetzt. Wäre nun alles Seiende ohne Ausnahme so beschaffen, dafs es auch nicht existieren könnte, so müfste alles Existierende einmal nicht existiert haben. Dann existierte auch Nichts jetzt wirklich. Das aber ist falsch, denn die Welt existiert ja. Wenn wir also die einzelnen Teile der Welt betrachten, so finden wir bei keinem, weder bei den Gestirnen, noch bei den einzelnen Teilen der Erde die Eigenschaft des notwendigen Seins; sie alle erblicken wir als wirklich daseiende, aber ebensogut und ohne Absurdität können wir sie als nicht existierend denken. Sind nun alle einzelnen Teile der Welt kontingente, so mufs die Welt im Ganzen ebenfalls kontingent sein. Wolle man nun nicht einwenden, die Materie sei unentstanden, also notwendig existierend. Was sich indifferent verhält zu den Zuständen, von denen es in seiner Wirklichkeit notwendig in dem einen oder andern sich befinden mufs, das mufs sich auch zur Existenz selber indifferent verhalten. Das an sich zur Wirk-

lichkeit bestimmte Wesen mufs notwendig aus sich zu dem einen oder anderen jener Zustände bestimmt sein, ohne welchen es nicht existieren kann. Unter vielen anderen solcher Zustände führt die Physik die vis inertiae, das Gesetz der Trägheit oder das Beharrungsvermögen, an. Nach diesem Gesetze ist die Materie in voller Indifferenz gegen Ruhe oder Bewegung und doch kann sie nicht existieren, ohne entweder in Bewegung oder Ruhe zu sein; folglich mufs sie sich auch indifferent halten zur Existenz selbst. Das aber ist ja nur ein anderer Ausdruck für das Zufälligsein. Was existieren oder nicht existieren kann, das setzt, wenn es existiert, eine von ihm verschiedene Ursache voraus, die den Übergang aus dem Nichtssein ins Sein bewirkt. Der hl. Thomas Sum. Phil. L. II cap. 15 zeigt dieses in kurzen Worten also: „Omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet (ad esse et ad non esse) se habet; et sic oportet esse aliquid aliud quod ipsum ad unum determinet.“ Hören wir noch die treffende Ausführung des hl. Lehrers, Sum. Theol. I. q. 3 a. 4: „Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius oportet esse causatum vel a principiis essentiae; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat causatum esse. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.“ Das gilt denn auch von der ganzen Welt. Bei der Annahme, jene wirkende Ursache sei wieder eine kontingente Ursache, kommen wir stets zur gleichen Voraussetzung und müfsten wir wiederum eine unendliche Reihe von zufällig wirkenden Ursachen aufstellen, dessen Unstatthaftigkeit uns der vorhergehende Paragraph gezeigt hat. Es bleibt sonach nichts übrig, als anzunehmen, dafs jedes kontingente Wesen nur dann in die Wirklichkeit gesetzt

wird, wenn diese von einer notwendig existierenden Ursache, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, als Wirkung ausgeht. Gesetzt auch, es gäbe kein notwendig existierendes Wesen, sondern alles wäre kontingent und blofs möglich, dann gäbe es eben gar kein existierendes Wesen; dasjenige, was blofs kontingent, in der Seinsanlage, in der Seinsfähigkeit ist, wird nur durch eine vorher schon existierende Ursache zur Wirklichkeit gebracht. So ist das Wasser in der Seinsmöglichkeit zum Warmsein, es kann warm werden; ist es nun wirklich warm, so ist diese Seinsweise eine reine Zufälligkeit; es wird nicht anders warm werden, als durch eine erwärmende Ursache, von der die Wärme mittelbar oder unmittelbar auf das Wasser übergeleitet wird. Gesetzt ferner, es gäbe keine existierenden Wesen, und das wäre ja möglich, wenn alles blofs kontingent wäre. Von wem sollen diese dann nun ihre Existenz erhalten, wenn es keine ihrer Natur nach notwendige erste Ursache gibt? Doch nicht aus sich; denn was nicht ist, kann auch nicht wirken, folglich aus sich selbst nicht verwirklichen. Mithin können die Wesen nicht zum Sein kommen; sie wären zugleich mögliche und unmögliche Wesen, da ja nichts vorhanden, von dem sie den Grund ihres Seins hätten. Sonach können wir mit dem hl. Thomas schliefsen: „Oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest: et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum."

3. Der Beweis aus dem Begriffe des am meisten Seienden.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis callidum est quod magis appropinquat maxime callido. Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est

causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime callidus, est causa omnium callidorum, ut dicitur in eodem libro. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. Die Erfahrung bestätigt uns in den Dingen ein Mehr oder Minder in Bezug auf Vollkommenheit; sie zeigt uns Gradunterschiede der Seinsvollkommenheit. Wir sprechen von häfslichen und schönen, bösen und guten, aber auch von schönern und bessern Dingen und drücken mit solcher Vergleichung aus, dafs in den genannten Dingen ein geringerer oder gröfserer Grad von Vollkommenheit, nach welcher wir sie benennen, sich befinde. Vollkommenheit ist nun dasjenige, dem in Bezug auf sein Wesen und Sein nichts mangelt. Die Vollkommenheit folgt demnach dem Sein und haben wir wie beim Sein ebenso in der Vollkommenheit Gradunterschiede. Gradunterschiede sind aber nur dann möglich, wenn es ein rein Vollkommenes gibt, nach welchem die Dinge durch ihre gröfsere oder geringere Übereinstimmung mit demselben, durch ihr demselben Näher- oder Entferntstehen mehr oder weniger vollkommen genannt werden. Wir sagten schon eben, dafs die Welt in ihrer Gesamtheit eine Zusammensetzung einzelner Dinge sei, dafs somit diese Einzeldinge als Teile den Begriff des Endlichen, Beschränkten in sich schliefsen, nicht ganz vollkommen sind. Was aber ein beschränktes Mafs von Vollkommenheit besitzt, das hat dieses Vollkommensein nur durch eine Teilnahme des Dinges an der Idee, welche jene Vollkommenheit an und für sich ausdrückt; seine Vollkommenheit ist ihm zugeteilt, wie der hl. Thomas Sum. Theol. I q. 3 a. 4 ausführt: „Tertio quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse est ens per participationem“. Vollkommener als der Stein ist die Pflanze und höher als diese ist das Tier, der Vollkommenheit näher als selbiges ist der Mensch und so immer weiter. In dieser Aufzählung kommen wir endlich zu einem höchst vollkommenen Wesen, desen Sein und Vollkommensein eins ist, oder wir geraten ins Unendliche. Und auch selbst eine unendlich fortlaufende Reihe fordert ein unendlich vollkommenes Wesen,

obgleich wir zu demselben in der Aufzählung fortschreitend nicht gelangen könnten. Alles, was möglicherweise sein kann, ist nur insofern möglich, als es in dem Existierenden den Grund zu seinem Verwirklichtwerden besitzt, daher mufs denn auch das von allen vollkommenste Wesen nicht blofs möglich sein, sondern notwendig existieren. Nun könnte aber die ganze Summe der wirklichen Dinge als dieses vollkommenste aufgefafst werden wollen. Dem aber steht entgegen, dafs ja in der Summe der Einzeldinge eines vollkommener genannt wird als das andere und dafs ferner aus der Summierung von lauter unvollkommenen Dingen gewifs noch kein rein vollkommenes Wesen hergestellt werden kann. Wir müssen also hinaufsteigen zu einem Wesen, das nicht etwa maximum der Seinsvollkommenheit in einer oder mehreren Gattungen wäre, sondern zu einem, und zwar die ganze Summe aller Wesen überragenden, aufser ihr stehenden schlechthin vollkommenen Wesen, welches als Ursache aller minder vollkommenen die unendlich vollkommene Ursache ist und ebenso der Gradmesser für die andern mehr oder minder vollkommenen Wesen, jenachdem diese nämlich sich in ihrer Vollkommenheit mehr oder weniger dem höchst vollkommenen Wesen, dem Seinsmaximum, als der Ursache ihres Seins und ihres Gradunterschiedes annähern. Gemäfs den Worten unsers hl. Führers, Sum. Phil. L. I Kap. 13: „Potest etiam et alia ratio collegi ex verbis Aristotelis in II°. libro Metaphysicorum. Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia. In IV° etiam Metaphysicorum ostendit esse aliquid maxime rerum ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altoro esse magis falsum: unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem (secundum quod appropinquant magis vel minus) ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens. Cfr. l. c. L. II Cap. 15 u. L. I Cap. 28 u. 41.

4. Der Beweis aus der Ordnung und Regierung der Welt.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut

frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet quod non a causa, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent, cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum." Die vorhergehenden Beweisführungen sind der methaphysischen Ordnung entlehnt und werden von neueren gemeiniglich kosmologischer Beweis genannt. Dieser letzte herrliche Weg, welchen der hl. Thomas betritt, leitet aus dem Begriffe von der Ordnung und Schönheit auf das Vorhandensein einer Naturordnung und weiterhin einer Zweckmäfsigkeit und folglich zum Dasein eines intelligenten Wesens, von welchem alle materiellen Dinge, ja alle Dinge in der Welt überhaupt ihren Daseins- und Soseinszweck erhalten und zu diesem Zwecke hingeordnet werden. Diese Art des Beweisganges gehört also der physischen Ordnung an und wird gemeiniglich der physikotheologische oder teleologische Beweis genannt. Ordnung ist die Einheit einer Vielheit. Sie deutet uns verschiedene Zustandsweisen an und läfst uns erkennen, einzelne Teile oder einzelne Glieder gegenüber dem Ganzen und eine Beziehung zu einem in dem Ganzen sich findenden Princip. Schliefst die Ordnung auf Einheit, so mufs sie ein Sein haben. Daher erlangen die nicht einfachen Dinge durch die naturgemäfse Ordnung ihrer Teile Einheit und Sein. So sagt der hl. Thomas Sum. Theol. II^a II^{ae} q. 26 a. 1: „Prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicunque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo". In der ganzen Welt zeigt sich dem verständigen Beobachter eine herrliche, aber auch beständige und alles umfassende Ordnung. Der sinnige Forscher wird genötigt, die Zweck-, Plan- und Gesetzmäfsigkeit im Weltall zu bewundern, welche Ordnung ein Zusammenwirken aller Einzeldinge nach einem Zwecke hin verursacht, worin auch gerade die Güte, Einheit und Schönheit des Universums besteht. Beim Anschauen dieser Ordnung, von der Schönheit derselben ergriffen, bricht

Goudin, Philosophia Tom. IV. q. III a. I § 2 in die schönen Worte aus: „Dieses Wirken im Universum ist eine solch vorzügliche Eigenheit der Gottheit, dafs, wenn wir auch alles andere derselben zuerkennen, dieses Wirken jedoch ihr absprechen wollten, wir überhaupt das Dasein der Gottheit verneinen würden. Wie daher dieser Beweis von weitester Bedeutung ist, so wird er als solcher nicht blofs von der menschlichen Vernunft, sondern auch durch das öffentliche Zeugnis des ganzen Weltalls noch mehr erbracht."

Es ist eine gar nicht zu leugnende Thatsche, dafs alle jene Wirkungen, welche die Merkmale einer höchst intelligenten und mit Allweisheit alles ordnenden Ursächlichkeit ausdrücken, eine vollkommene, intelligente und wirkende Ursache zur Voraussetzung haben. In der ganzen Anordnung des Weltalls, im Ganzen, wie in den kleinsten Einzelheiten finden wir nun stets die Merkmale einer thätigen Zweckursache. Ziehen wir das Sonnensystem vor den Richterstuhl unserer Kritik, betrachten wir unsern Planeten, die Erde mit allen in harmonischer Einigkeit zusammenwirkenden Naturkräften, lenken wir unsern Blick auf den organischen kunstvollen Bau aller einzelnen Wesen von der Pflanze bis zum Tier, bis zum Menschen, dem Könige der ganzen sichtbaren Welt, aufsteigend, so mufs uns bei unbefangener und vorurteilsfreier Forschung Staunen erfassen und Bewunderung erfüllen ob der herrlichen Ordnung Zweck und Regelmäfsigkeit. Ja, selbst eine Störung gleicht nur der Dissonanz einzelner Töne in einem Tongebilde zur bessern Hervorhebung der vollkommenen Harmonie des Ganzen. Deshalb weist auch der Aquinate einen darauf zielenden Einwurf, dafs nämlich die vielen in der Welt vorkommenden moralischen Übel ein Beweismittel bilden können, um das Dasein eines höchst weisen und guten Leiters und Regierers zu leugnen, mit den Worten des hl. Augustinus zurück, wenn er Sum. Theol. I q. II a. III ad 1 schreibt: „Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo". Alle die Millionen Einzeldinge, von denen das geringste schon ein unnachahmliches Kunstwerk ist, mag man

auch noch so sehr in stolzer Einbildung ihr Sein und Sosein kritisieren, sie zeigen uns Ordnung und Planmäfsigkeit und fordern daher eine Ordnung und zwecksetzende, also intelligente Ursache, als Grund ihres Verwirklichtseins. Vergegenwärtigen wir uns zur Erläuterung und besseren Einsicht das Wesen der Zweckursache (causa finalis). Zweck ist das, in Rücksicht auf welches oder um dessentwillen etwas geschieht (finis est id, propter quod aliquid fit; id propter quod causa efficiens operatur). Der Zweck ist einerseits das von der wirkenden Ursache Angestrebte (Sum. Phil. L. III Cap. II); jedes Strebens oberstes Ziel ist aber stets das Gute (L. c. III Cap. 3: „Omne agens agit propter bonum; omnis actio et motus est propter bonum cfr. Q. Dspp. de Veritate q. 21 de bono a. 2: Omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni"). Auf der andern Seite ist aber der Zweck zugleich das Motiv, der Beweggrund zur Thätigkeit, denn durch den Zweck wird ja gerade die wirkende Ursache zur Thätigkeit angeregt und bewegt. In dieser Hinsicht ist der Zweck als Beweggrund die eigentliche Ursache. Die Beziehung der Thätigkeit zum Zwecke läfst dann noch eine doppelte Unterscheidung zu: ein Handeln wegen des Zweckes und ein Handeln zu dem Zwecke hier. Um des Zweckes willen handelt ein Wesen, wenn es den Zweck will und seine Handlung mit Bewufstsein und Freiheit auf denselben richtet (Sum. Theol. I^{a}.II^{ae} q. 1 a. 2: Obj. 2: Agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem; und in resp. ad 2: Ordinare in finem est eius quod se ipsum agit in finem). Wenn wir nun alle existierenden, handelnden Wesen betrachten, so finden wir sofort eine dreifache Unterscheidung unter denselben. Die einen erkennen das Ziel ihres Strebens durchaus nicht. Sie handeln also um des Zweckes willen nur gezwungen, ausführend (executive), insofern sie zum Ziele führende Handlungen setzen, ohne das Ziel zu kennen. So strebt der Stein zum Centrum der Erde und der Pfeil zum Centrum der Scheibe. Die andern erkennen und fassen die Sache, welche das Ziel ist, sowie deren Güte, aber sie erfassen dieselbe nicht in der Weise des Zieles, d. h. sie kennen und fassen das Verhältnis und die Ordnung

des Zieles zu den erreichenden Mitteln nicht; diese handeln nicht blofs gezwungen, sondern verlangend oder ergreifend (apprehensive). So erfassen die Schwalben beim Herannahen des Herbstes in ihrer Einbildung die Annehmlichkeit des warmen Aufenthaltsortes und eilen infolge dieses Naturtriebes nach warmen Himmelsstrichen des Südens. Endlich gibt es noch Wesen, die nicht blofs die Sache, welche Ziel ist, sondern auch die Sache förmlich als Ziel erfassen und die Mittel zum Ziele, deren beiderseitiges Verhältnis sie kennen, anwenden. Diese handeln um des Zweckes willen geradezu (directive). Wir sehen aber leicht ein, dafs dieses nur die Eigentümlichkeit eines vernünftigen Wesens sein kann. Hieraus folgen für uns vier Schlüsse:

1) Nur ein intelligentes Wesen handelt um des Zweckes willen.

Sum. Theol. I^{a} II^{ae} q. L. a. 2: Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem.

2) Ein intelligentes Wesen, insofern es als solches handelt, handelt nur um des Zweckes willen.

l. c. q. 1 a. 1: Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint.

3) Ein intelligentes Wesen handelt als solches stets um des Endzweckes willen.

l. c. q. I a. 6. Respondeo dicendum quod necesse est, quod omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est, ut appetatur, ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consumatam quae est per ultimum finem. Secundo quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

4. Alle übrigen Wesen handeln nur und streben zum Zwecke als Ziel hin, indem ihre Thätigkeit zwar auf einen bestimmten Zweck hingerichtet ist, ohne dafs sie aber eine Erkenntnis dieses Zweckes besitzen und deshalb auch ihre Thätigkeit nicht selbst auf diesen Zweck hinordnen. Wenn sie aber die Thätigkeit nicht selbst auf den Zweck hinordnen, so müssen sie von einer andern und zwar einer intelligenten Ursache hingeordnet werden.

l. c. q. I a. 2. Tum considerandum est quod aliquid sua actione, vel motu, tendit ad finem suppliciter; uno modo sicut se ipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motu ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent se ipsa movent ad finem, qui habent dominum suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alia mota non autem a se ipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent.

Wer lenkt und leitet und ordnet jegliches vernunftlose Wesen zu dem nur von dem vernunftbegabten Wesen erkannten Zwecke? Wer lenkt das Weltall? Etwa die intelligente Natur im Menschen? Das könnte nur die Annahme eines kindischen, thörichten Menschen sein. Ist aber denn das Ganze in seiner Wirklichkeitsform nicht das Werk des Zufalls? Freilich haben ältere und neuere Philosophen naturalistischer Richtung mit dem Scheine grofser Wissenschaftlichkeit den Beweis dafür zu erbringen gesucht, dafs nicht eine intelligente und freithätige Ursache die Gesetze der Ordnung und Regelmäfsigkeit gebe, sondern dafs letztere nur die Wirkung der Naturgesetze, der Inklination der Materie des gegenseitigen Verhältnisses von Kraft und Stoff des Zufalls sei. Eine solche Hypothese widerstreitet

geradezu dem Kausalitätsprincip. Sodann können Ordnung, Zweck und Ziel doch unmöglich Wirkungen eines blinden Zufalles sein, da ja Zweckmäfsigkeit gerade das Gegenteil von dem ausdrückt, von dem, was mit Zufall bezeichnet werden will. Es mufs vielmehr eine intelligente freie Ursache als Urheber der Ordnung angenommen werden. Es mufs über dem Universum eine höchst vollkommene geistige Ursache existieren, welche alle natürlichen Wesen zu ihrem Ziele lenkt und so das Ganze leitet und ordnet: „Impossibile est", erklärt daher der hl. Thomas mit aller Entschiedenheit Sum. Phil. L. I Cap. 13 in fine „aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiore parte oportet ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernetur". Diese Leitung des Universums zeigt uns aber der hl. L. c. L. III Cap. 64 in herrlichen Worten und mit schlagenden Beweisen als das Werk der göttlichen Vorsehung.

Auf diesen im Vorhergehenden näher beschriebenen fünf Wegen, die sich bei ihrer herrlichen Konvergenz in dem einen Zielpunkte treffen, kommen wir also zur Existenz von fünf realen Eigenschaften und des ihnen notwendig unterliegenden identischen Subjektes. Es existiert also wirklich ein Seiendes, welches alle fünf Eigenschaften, nämlich die des erstbewegenden Princips, der ersten bewirkenden Ursache, des absolut notwendig Seienden, des am meisten Seienden und des mit Intelligenz alles Ordnenden besitzt. Dieses Subjekt ist aber dasjenige, welches gemeiniglich mit dem Begriff Gott, d. h. ein unendlich vollkommener Geist genannt wird.

§ 2.

Den vorstehend benannten vom hl. Thomas zusammenhängend behandelten Beweismitteln können noch einige in seinen Werken sich zerstreut findende Argumente angeführt werden. Wenn man das rastlose Schaffen und Wirken der Menschen betrachtet, so steigt sofort die Frage in der Seele auf: Wozu das alles?

„Unnütze Frage“, würde der Arbeiter sagen, „es geschieht zur Erreichung des Zieles.“ Ein jeder verfolgt sein Ziel, jeder sucht das Ziel seiner Wünsche zu erreichen. Mögen nun auch die Herzenswünsche und Ziele der Menschen zahllos sein, so dafs man wohl sagen könnte, quot capita, tot desideria, so lassen sich doch alle Ziele unter einen Gattungsbegriff, den Begriff des Gutes nämlich, gruppieren. Jeder strebt nach einem Gute, sei dieses nun ein wahres oder auch ein nur eingebildetes. „In Bezug auf das Endziel“, hören wir unsern hl. Lehrer Sum. Theol. I[a] II[ae] q. II a. 7 den Beweis führen, „kommen alle überein in dem Verlangen nach demselben, indem alle ihre Vollkommenheit anstreben. Verschiedenartig jedoch erachten dieselben dieses Endziel, indem die einen es in dem Besitz des Reichtums, andere in irdischen Genüssen, wieder andere im Erlangen von Ehre und Ruhm oder äufserer Macht oder überhaupt irgend eines körperlichen oder geistigen Gutes finden wollen. Nachdem dann alle diese Güter als unzureichend befunden sind, um das Endziel zu bilden, da nur jenes Gut, welches die Ursache einer vollkommenen Glückseligkeit ist, als eigentliches Endziel betrachtet werden können, fragt sich der Heilige, ob die Glückseligkeit überhaupt wohl im Besitze eines geschaffenen Gutes gefunden werden möchte. (l. c. q. II a. 8.) Und weil sich dieses seinem Forschergeiste als unmöglich darstellt, indem jeder Kreatur nur eine Teilgüte und dazu noch als ihr gegeben zukommt, so kommt er bei fortgesetztem Suchen nach dem wahren Endziel zu dem Schlusse, dafs die eigentliche und vollkommene Beseligung des Menschen in der Erkenntnis und dem Genusse des absoluten Gutes bestehen müsse. Dieses absolute Gut kann aber nur Gott sein. (Sum. Phil. L. III Cap. 63.)

Wenn wir ferner das metaphysische Argument auf unsern Geist anwenden, so erhalten wir noch einen psychologischen Beweis. Unser eigenes Innere sagt uns, dafs wir existieren und dafs in uns ein denkendes Princip existiert. Selbst der Zweifler ex professo meinte doch, wenn auch falsch philosophierend: „Cogito, ergo sum“. Jene Materialisten aber, die ihre Wahngebilde von Kraft und Stoff, von blofsen Gehirnfunktionen aus-

gemalt haben, zeigen durch diese Gedankenbildung eben schon das Thörichte ihrer Theorieen. Das Dasein eines von der Materie verschiedenen Denkprincips, eines Intellektes in uns, ist nicht zu leugnen. Aber unser Intellekt ist unvollkommen. Weniges nur wissen wir, diskursiv lernen wir erkennen, vieles wissen wir gar nicht, an manchem zweifeln wir oder kommen nicht über eine bloſse Meinung hinaus. Sehr wahr sagt daher der hl. Augustinus Lib. 83 q. 45: „Mens se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem." Unser Intellekt existiert wirklich und existiert als unvollkommen in der Ordnung des Erkennens. Ein in einer Ordnung existierendes unvollkommenes setzt ein in derselben Ordnung existierendes vollkommenes Wesen voraus, von dem jenes erst sein Wirklichsein erhält. Ein solch rein vollkommen intelligentes Wesen ist nach unserer Auffassung Gott. Der Aquinate führt diesen Beweisgang also aus. Sum. Theol. I I^a^ q. 79 a. 4: „. . . considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi, obtineat. Semper quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum prae exigit ante se aliquid, quod est per essentiam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana dicitur intellectiva per participationem intellectualis virtutis. Cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectum intelligentiam tum quia non omnia intelligit tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum".

Fragen wir endlich nach den ersten Principien des Seins, den grundlegenden Momenten der Wesenheit aller sichtbaren Dinge, so finden wir diese in der Materie (id ex quo aliquid est) und der Form (id per quod aliquid est), wie schon Aristoteles unterschieden hat. Comment. in Aristotelis Stagiritae L. VII. Metaphys. lect. 2. Materia non potest per se existere sine forma, per quam est ens actu, cum de se sit potentia tantum. Die beiden, Materie und Form, sind natürlich nur die äuſsersten Glieder, reinste Möglichkeit, nur Potentialität und pure Aktualität als Princip

des Seins; Bindeglied aber zwischen beiden ist das sogenannte compositum substantiale, ein drittes einheitliches, aus beiden erwirktes Wesen, welches beide in sich vereinigt, aber auch von beiden, wenn wir es an sich betrachten, verschieden ist, sofern Materie und Form für sich betrachtet werden. Gibt es nun ein äufseres Glied, so mufs es auch das in dieser Reihe jedem Grade entgegengesetzte geben. Finden wir also in den Dingen etwas, was reine Potentialität ist (materia prima), und sehen wir dann alle existierenden, d. h. in die Wirklichkeitsform versetzten Wesen und in ihnen Akt und Potentialität vereinigt, so müssen wir auch auf das Dasein eines Wesens schliefsen, welches reine Aktivität ist. Dieses Wesen aber nennen wir Gott als actus purus infinitus in sua actualitate, gemäfs der Beweisführung Sum. Phil. L. I Cap. 43: „In rebus invenitur aliquid, quod est potentia tantum ut materia prima, aliquid quod est actus tantum ut Deus sicut supra (Cap. 16 eiusd. libri) ostensum est, aliquid quod est actu et potentia ut res ceterae. Sed potentia cum dicatur ad actum non potest excedere sicut nec in uno quoque ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus qui est actus purus sit infinitus in sua actualitate." Wenn dann die materia prima das primum subjectum, die sogenannte Materialursache des aus beiden, Materie und Form, bestehenden Wesens ist, so kann nicht weiter zurückgegangen werden auf ein der materia prima vorausgehendes Subjekt, sondern sie kann nur durch Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht sein. Die Ursache aber, welche schaffend wirkt, mufs notwendig, wie es schon aus dem Begriffe folgt, eine unendliche Kraft, unendliche Aktualität sein. Sum. Theol. I q. 45 a. 3 ad: „Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti sed etiam ex modo faciendi; maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. (Quanto magis potentia legata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum, unde multo major potentia requiritur, si nulla potentia

prae existat.) Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam sicut neque esse infinitum relinquitur quod nulla creatura possit creare. Diese reine Aktualität als Ursache der Schöpfung mufs notwendig ein persönliches Wesen sein, welches wir Gott nennen.

§ 3.

Widerlegung einiger Einwürfe.

Man hat wohl versucht, gegen die Beweisführung den Einwand zu erheben, dafs der physikotheologische Beweis sich auf eine Analogie allein stütze. Dieser Einwurf ist aber durchaus unstichhaltig für alle, die nicht leugnen wollen, dafs der Beweis auf einer sehr breiten und sehr festen Unterlage, dem metaphysischen Princip aufgebaut sei, welches sagt, dafs das Dasein einer Ordnung, eines Planes und Zweckes notwendig eine intelligente Ursache voraussetze, welche die Einzelwesen zum Zwecke hinordnet.

Will man aber in der Beweisführung des hl. Thomas einen Verstofs finden gegen die Regel des kategorischen Schlusses: „Latius hunc, quam praemissae conclusio non vult“, weil er nämlich aus dem Dasein einer Weltordnung auf die Existenz einer vollkommenen und unendlichen Intelligenz schliefse, so ist das zunächst unwahr. Der Gegenbeweis stützt sich mit seiner Behauptung, dafs in dem Beweise förmlich die Unermefslichkeit, also die Natur des intelligenten Ordners erbracht werden solle, auf eine falsche Behauptung, da ja formaliter einzig und allein auf die Existenz einer intelligenten Ursache (aliquid intelligens) geschlossen wird. Vergleiche man hiermit die treffliche Ausführung Cajetans, die Band III Heft II Seite 184 des Jahrbuches mitgeteilt ist.

Dann aber kann man der gemachten Anschuldigung entgegnen, dafs die Intelligenz, welche das Universum ordnet und leitet, die intelligentia prima sei und sein müsse, und dafs ihr als der Ursache alles Intelligiblen eine höhere Vollkommenheit als jeglicher beschränkten Intelligenz zukomme, dafs sie also unendlich vollkommen sein müsse, so dafs ihr, der alles erkennenden und nicht weniger alles verursachenden Intelligenz, nichts zu widerstehen vermag, cfr. Sum. Theol. I q. 14 a 9 und q. 19 a. 6 und q. 2 a. 3 ad 2.

Der metaphysische Beweis ist aber durchaus nicht dem aprioristischen oder ontologischen Beweise an Beweiskraft gleich, wie man mit folgender Ausführung eingewendet hat: „Im kosmologischen Beweise wird die Existenz eines notwendigen Wesens aus dessen Begriff gefolgert und dann a priori auf seine Unendlichkeit geschlossen, also ens necessarium est ens infinitum. Wird diese Proportion nach den Regeln der Logik konvertiert, so heifst dieselbe ens infinitum est ens necessarium i. e. existit necessario, das aber ist nichts anderes, als das Resultat der ontologischen Beweisführung.“ In Beurteilung dieses Beweisganges mufs man sofort die sophistische Schlufsfolgerung verneinen. Denn durchaus etwas anderes ist es, von Gott a posteriori zuerst etwas beweisen, wie unser grofser Lehrmeister that und gesondert und nacheinander fand, dafs Gott causa a se, causa necessaria, causa infinite perfecta sei und danach erst aus einem gefundenen Attribute auf ein anderes schliefsen — und etwas anderes ist es, zuerst a priori rein ideale Attribute aufzustellen, und dann ohne weiteres aus diesen auf die wirkliche Existenz schliefsen.

Der metaphysische Beweis stützt sich auf das Princip der Kausalität. Dasselbe soll aber keine objektive, sondern blofs subjektive oder ideale Bedeutung haben; daher dürfe, wendet man ein, dieses Princip im metaphysischen Beweise nicht in objektiver Bedeutung angewendet werden. Dafs aber das Kausalitätsprincip wirklich eine objektive Bedeutung habe, lehrt uns, wie wir früher schon ausführten, die Ontologie und ist damit der Beweiskraft des gegnerischen Einwurfes die Spitze abgebrochen.

§ 4.
Der Atheismus.

Vor der Untersuchung des Wesens Gottes wollen wir hier einen kurzen Exkurs über den Atheismus einschalten. Schicken wir zunächst einige notwendige Unterscheidungen voraus. Der Atheismus ist im allgemeinen nichts anderes, als Gottlosigkeit, wie schon der Name — ἄθεος — ausdrückt. Diese Gottlosigkeit besteht dann entweder in der Unkenntnis über das Dasein Gottes, oder in der Leugnung desselben.

Aus dieser Unterscheidung folgt eine erste Spezifizierung; wir unterscheiden nämlich zwischen negativem Atheismus, welcher den Mangel des Begriffes vom Dasein Gottes ausdrückt, und positivem Atheismus, welcher von der thatsächlichen Leugnung des Daseins Gottes seinen Namen führt.

Die Unwissenheit in Bezug auf das Gottesbewufstsein kann dann wiederum eine zweifache sein. Falls sie nämlich vom Willen des Menschen abhängt und mit dessen Vermögen überwunden werden kann, nennt man die Unwissenheit überwindlich, ignorantia vincibilis; ist aber die Unwissenheit vom Willen unabhängig, und durch menschenmögliche Mittel nicht zu heben, so nennt sie sich unüberwindlich ignorantia invincibilis. Endlich läfst sich noch ein Unterschied zwischen praktischem und theoretischem Atheismus machen, indem man unter praktischem Atheismus die Gottlosigkeit derjenigen Menschen versteht, welche zwar an Gott glauben, aber handeln, als wenn es keinen Gott gäbe, während man die Behauptung jener Menschen, dafs nach ihrer Meinung und Ansicht gar kein Gott existiere und mithin das Dasein Gottes unerweisbar sei, mit dem Begriffe theoretische Atheisten bezeichnen kann.

Zuerst tritt uns die Frage entgegen: Gibt es negative Atheisten, also Menschen, welche von Gott nichts wüfsten? In der That kann es keine solche geben, denn mögen die Menschen auch auf der tiefsten Stufe menschlicher Bildung stehen, so bleibt für sie das Wort des Psalmisten: „Wie grofs sind deine Werke, o Herr, alles hast du mit Weisheit gemacht“ (Ps. 103, 24) in Gültigkeit, und die Ethnographie hat uns noch kein Volk

genannt, welchem nicht eine, wenn auch noch so schwache und verworrene Gottesidee innewohne. Wenn also de facto die Antwort auf unsere gestellte Frage verneinend lauten mufs, so bleibt die Behandlung der Frage nur de iure übrig. Fragen wir also demnach:

1. Kann es eine ignorantia vincibilis in Bezug auf Gottes Dasein geben? In Beantwortung dieser Frage müssen wir eine solche mögliche Unwissenheit zugeben, weil sie vom bösen Willen des Menschen abhängt, wenigstens in Bezug auf die ausdrücklich (explicite) erkannte Existenz Gottes.

2. Kann es eine ignorantia invincibilis geben in Bezug auf Gottes Dasein, insofern wenigstens dieses als Gut implicite erkannt wird? Darauf lautet die Antwort, wie wir oben schon sehen, durchaus verneinend.

3. Kann es eine ignorantia invincibilis geben in Bezug auf das Dasein eines genau als solchen erkannten Gottes? Die Bejahung dieser Frage fordert von uns die traurige Erscheinung der Abgötterei.

4. Kann es einen negativen Atheismus geben, dem die Erkenntnis des Daseins Gottes auch ganz im allgemeinen (in confuso) abgeht?

Die Traditionalisten und Ontologisten müssen das, aus ihren Behauptungen und Grundsätzen schlufsfolgernd von dem sich selbst überlassenen Menschen bejahen, wenn derselbe auf seine Vernunft und die Betrachtung der verschiedenen Dinge angewiesen, und dadurch aufser dem Bereiche des Magisteriums steht (Traditionalismus), oder wenn demselben die intuitio immediata fehlt (Ontologismus).

Beiden gegenüber, ja direkt entgegen die Frage beantwortend sagen wir, dafs bei dem mit gesunder Vernunft und gesunden Sinnen begabten Menschen, bei einem Menschen also, welcher im Besitz des vollen Gebrauches seiner geistigen Veranlagung ist, kann von negativem Atheismus unmöglich die Rede sein. Jeder Mensch nämlich sieht täglich sich von in Wirklichkeit tretenden Dingen umgeben, die er als Wirkungen erkennt und aus denen er schliefsen mufs auf einen ersten Beweger, der selbst

die höchste, ja unendlich vollkommene Seinsweise nicht blofs besitzen, sondern sein mufs, von dem dann alles Mitgeteiltsein gegeben worden und immer gegeben wird, der auch die höchste und erhabenste, alle Dinge zu ihrem Ziele ordnende Intelligenz ist. Es wohnt nämlich dem Menschen ein natürliches Verlangen inne, das niemand weder zurückweisen noch verleugnen kann, das ihn antreibt, die Ursache kennen zu lernen, wenn er eine Wirkung sieht, deren Ursache ihm noch unbekannt ist. Diesen Gedankengang stellt uns der Fürst der Schule Sum. Theol. I[a] q. 12 a. 1 corp. mit folgenden Worten dar: „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae". Jenes Verlangen deutet aber durch die Auffassung einer Erscheinung als Effekt, wenn auch nur dunkel (confuse) auf die Existenz einer Ursache hin; es würde ja sonst jenes Verlangen unmöglich existieren können, wenn der Begriff einer Ursächlichkeit, welche gerade des Verlangens Ziel ist, fehlen würde. Was aber natürlich vom Menschen gewünscht wird, das wird auch natürlich erkannt, oder kann wenigstens vom Menschen erkannt werden. So finden wir Sum. theol. I q. 2 a. 1 ad 1 die Worte: „Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem". Hierzu bemerkt dann Cajetan in seinem Kommentar zu dieser Stelle: „Num intellectus creatus naturaliter desiderat videre Deum? .... Natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit". Cfr. Sum. Phil. L. I Cap. 5, wo der Heilige denselben Gedanken mit den Worten ausdrückt: „Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum". Erkennt sonach ein vernünftiges Wesen aus den Geschöpfen das Dasein des Schöpfers nicht, so liegt die Schuld an ihm selbst; er vernachlässigt eben den Gebrauch des von der Natur ihm verliehenen Mittels, um zur Erkenntnis zu gelangen.

Was dann die positiven Atheisten anbetrifft, die sich wieder in theoretische und praktische teilen, so lehrt uns die tägliche Erfahrung und Umschau unter unseren Mitgeschöpfen, dafs es der

praktischen Atheisten, d. i. solcher vernünftigen Wesen, welche trotz ihres Glaubens an das Dasein Gottes ein gottloses Leben führen und so thatsächlich Gottes Existenz leugnen, leider nur zuviele gibt.

Dafs es aber einen theoretischen positiven Atheismus geben könne, müssen wir absolut verneinen. Die Vernunft im Menschen fordert doch gar zu deutlich und energisch das Dasein eines Gottes, als dafs selbst der verkehrteste Mensch auf rein theoretische Gründe gestützt dieses Gottes-Wirklichsein leugnen könnte (Sum. Phil. L. I, Cap. 7). Es ist nur der verkehrte Wille, der die lächerlichsten und absurdesten Hypothesen von der Vernunft lieber ausdenken läfst, als dafs er die einfache Wahrheit annehmen möchte. Die Atheisten dieser Art trifft das Wort des Psalmisten (Ps. 52, 1) mit voller Wucht: „Nur der Thor spricht in seinem Herzen, es gibt keinen Gott.“ Selbst der ihnen näher stehende Heide Seneca (L. I, de ira) tadelt sie mit den Worten: „Mentiuntur, qui dicunt se non sentire esse Deum; nam etsi tibi affirment interdiu, noctu tamen et soli dubitant.“

KORRESPONDENZ.

Herr Redakteur!

Wenn ich zur Verteidigung des Jahrbuchs gegen offene und versteckte Gegner das Wort ergreife, so dürfte dies durch den wenigstens extensiv hervorragenden Anteil, den an den bisherigen Arbeiten und Kämpfen desselben zu nehmen mir gegönnt wurde, gerechtfertigt erscheinen. Das Jahrbuch entstand infolge der Anregung, die dem Studium der Philosophie von seiten der Autorität, welche wir Katholiken als die höchste auf Erden anerkennen, gegeben wurde. Bei seinen Bestrebungen, die auf Bekämpfung der idealistischen, pantheistischen und materialistischen Zeitirrtümer mit den von der thomistischen Philosophie sowohl in ihrem metaphysischen und psychologischen als auch in ihrem naturphilosophischen, das Wesen des Stoffes und der Körper betreffenden Teile dargebotenen Waffen gerichtet sind, hat es dem Jahrbuch nicht an Hindernissen und Schwierigkeiten, die teils Gleichgiltigkeit teils Mifsgunst in den Weg legten, aber auch nicht an wohlwollender und aufmunternder Teilnahme, insbesondere der kirchlichen Autorität selbst, gefehlt. Zu den Freunden unserer Sache durften wir bisher das Litteraturblatt „Augustinus“ (Beilage zum Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs) rechnen. Um so schmerzlicher berührte es uns, dafs in Nr. 6 des Jahrganges 98

der genannten Zeitschrift eine Stimme Aufnahme gefunden, die für unsere Absichten weder Teilnahme noch irgend ein Verständnis besitzt. Man nimmt uns gegenüber die Theosophie des Nikolaus Cusanus in Schutz, der allerdings „Bahn gebrochen", aber eben nur den Irrtümern der neueren Philosophie, und zwar unserer eingehenden und das System im Zusammenhang erfassenden Darstellung gegenüber ohne Angabe von Gründen mit bloſser Berufung auf Autoren, deren abweichende Ansicht wir einer sorgfältigen Kritik unterworfen haben. Ferner glaubt man dem Jahrbuch die Mahnung zurufen zu sollen, über dem häuslichen Streite nicht die gemeinsamen Gegner zu übersehen, als wäre es von keinem oder nur geringem Belange, dem Irrtum bis in seine tiefsten Quellen nachzuspüren und in die genaueste Erörterung der Grundbegriffe von Sein und Dasein, Potenz und Akt u. s. w. einzutreten. Man verkennt in dem Maſse den Standpunkt der scholastischen, speciell der thomistischen Lehre, daſs man ganz im Sinne des Subjektivismus von der erst noch zu überbrückenden Kluft zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt spricht, um von dem „Nasenrümpfen" über die aristotelisch-goethesche Farbenlehre ganz zu schweigen. Man macht kein Hehl aus der Sympathie mit der atomistisch-mechanischen Naturauffassung und drückt sich geringschätzig über die „Hypothese" von der Materie und Form aus, indem man keine Ahnung zu haben scheint, wie innig diese Lehre sogar mit der dogmatischen Denk- und Redeweise der Kirche selbst verschmolzen ist. Wir können daher den Wunsch nicht unterdrücken, es möchte die fernere Berichterstattung über das Jahrbuch, für die wir ja aufrichtig dankbar sind, in dem geschätzten Litteraturblatt einer berufeneren und minder befangenen Feder anvertraut werden. Nicht gegen eine sachliche und begründete Kritik richtet sich unser Protest; möge man an unsere Arbeiten den strengsten Maſsstab anlegen; was wir aber von einem befreundeten Blatt erwarten zu dürfen glauben, ist Achtung und Verständnis für unsere Tendenz, die sich der Billigung der kirchlichen Autorität erfreut, und Pietät für den Engel der Schule, in dessen Lehre immer tiefer einzudringen (quae docuit intellecta conspicere) und andere einzuführen wir wenigstens gewissenhaft bestrebt sind.

Von anderer Seite erhebt man gegen das Phantom eines „modernen" Thomismus angeblich „gerechte" Bedenken. Die Vorkämpfer dieser Richtung sollen des Glaubens sein, „den ganzen Entwicklungsgang, welchen die Spekulation seit dem vierzehnten Jahrhundert genommen, den Fortschritt, den sie erzielt hat, ohne Schaden für Philosophie und Theologie als nicht vorhanden betrachten und behandeln zu können." „In ihren Augen sei jeder, der eine Spanne breit über das Prokrustesbett ihres Thomismus hinausrage, nicht mehr Anhänger und Vertreter der Scholastik! . . Solle die christliche Philosophie ihre Aufgabe in der Gegenwart lösen, solle sie wieder in Fluſs gebracht werden und nach und nach auch die nichtchristlichen Kreise berühren, so müsse sie auf möglichst breite Grundlagen gestellt und der Denk- und Redeweise des Jahrhunderts angepaſst werden."* (Zeitschr. für kath. Theol. Innsbruck 1890. S. 154 ff.) So diese Stimme. Eine ähnliche Sprache waren wir sonst nur gewohnt aus dem Munde der Feinde der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft zu vernehmen. Sie sind es sonst, die es uns zum Vorwurfe machen, daſs wir, statt bereitwillig alle Wandlungen des Zeitgeistes mitzumachen und heute mit Kant, morgen mit Fichte, dann mit Schelling u. s. w. zu gehen, heute idealistisch und aprioristisch, morgen

---

* Von uns unterstrichen.



realistisch und empiristisch zu denken, vielmehr eine veraltete Weltanschauung festzuhalten, beziehungsweise wiederherzustellen suchen. Wäre der Gesichtspunkt der „Zeit“ und „Zeitgemäfsheit“ der richtige und entscheidende, warum denn überhaupt an den Aristotelismus, sei es des vierzehnten oder sechzehnten Jahrhunderts statt gleich an die Philosophie Schopenhauers und v. Hartmanns anknüpfen, die, nach dem Erfolg zu schliefsen, der Denk- und Redeweise des Jahrhunderts am angemessensten zu sein scheinen? Will man dies nicht und entgegnet man uns, es handle sich um eine zeitgemäfse Anwendung und Verwertung der wahren und dauernden Resultate scholastischer Wissenschaft, so sind wir hiermit einverstanden, behalten uns aber das Urteil sowohl über das, was scholastische und thomistische Lehre ist, als auch über das, was davon dauernden Wert besitzt, zu freier Erörterung und Aussprache vor: dieselbe Freiheit — innerhalb der dem katholischen Forscher gesteckten naturgemäfsen Schranken — auch anderen gestattend und die wissenschaftliche Überzeugung auch des Gegners achtend, wo immer sie in sachlicher Weise sich kundgibt. Nur jenes Verfahren wird unsere Billigung nie finden, das auch da noch auf scholastischem oder thomistischem Boden zu stehen vorgibt, wo augenscheinlich einem völlig verschiedenen Ideenkreise angehörige Ansichten adoptiert und verteidigt werden. — Dafs die Philosophie auf eine möglichst breite Basis gestellt werde, wollen auch wir, verstehen aber darunter die Fülle der Thatsachen, die der Fleifs der Jahrhunderte aufgehäuft und die noch immer der philosophischen Durchdringung harren. An dieser Aufgabe mitzuarbeiten ist man zweifellos gerade auf der Seite vorzugsweise berufen und befähigt, von welcher der Vorwurf der Beschränktheit erhoben wird. Versteht man, wie es scheint, unter dieser Beschränktheit das treue Festhalten an der echten aristotelisch-thomistischen Doktrin, so dürfte sie, glauben wir, die Erfüllung der genannten Aufgabe vielmehr fördern und überdies weit davon entfernt sein, der Verbreitung der wahren Philosophie ernstliche Hindernisse zu bereiten.

Ingolstadt. M. Glofsner.

Berichtigung.

Im ersten Hefte des laufenden Jahrgangs S. 126 Anmerkung ist infolge des Umstandes, dafs dem Verfasser die Korrektur nicht zugesendet wurde, ein sinnstörender Fehler unberichtigt geblieben. Der Leser wird daher gebeten, das „nicht“ Zl. 2 v. unt. statt des „sondern“ in Zl. 1 v. unt. zu setzen und zu lesen: „ich bemerke, dafs die Physiker die Zahl der Schwingungen aus der Wellenlänge, nicht umgekehrt berechnen.“

Auf die von Dr. Glofsner in Bd. V. Heft 1. S. 125 gegebene Antwort erklärt der Unterzeichnete kurz folgendes;

1. Dr. Schasler, auf den sich Dr. Glofsner in seiner Antwort beruft, ist in dieser Sache keine Autorität.
2. Die in Berlin erscheinende Zeitschrift „Himmel und Erde“, welcher ich die zwischen mir und Dr. Glofsner schwebende Frage vorgelegt, hat im Jahrg. II Heft 12 S. 125 ganz zu meinen Gunsten entschieden. Frage und Antwort sind dort zu lesen. Dr. H. Pfeifer.

Indem ich mir eine eingehendere Motivierung meiner Ansicht von dem hypothetischen, also nicht vollkommen gewissen und die Möglichkeit einer anderweitigen Theorie nicht ausschliefsenden Charakter der Undulations-

theorie des Lichtes und der Farben in diesem Jahrbuch vorbehalte, erwidere ich auf vorstehende Erklärung:

ad 1. Schasler hat im allgemeinen die hypothetische Natur jener Theorie, speciell betreffs der Annahme eines schwingenden Trägers der Licht- und Farbenerscheinungen richtig angegeben und wurde von mir nicht als „Autorität", sondern als ein Vertreter der Gegner einer rein mechanischen Naturauffassung in aufser-, ja antischolastischen Kreisen angeführt.

ad 2. Dieser hypothetische Charakter ist auch in dem von H. Dr. Pf. angeführten Gutachten ausdrücklich anerkannt. Da nun die Berechnung der Schwingungszahlen nicht allein von der Gröfse der Lichtwellen (d. d. dessen, was sich „graphisch" als Lichtwelle darstellen läfst) und der Lichtgeschwindigkeit, sondern auch von der Voraussetzung, dafs wirkliche Schwingungen eines elastischen Mediums stattfinden, abhängig ist, so glaube ich, an meiner Behauptung von „unsicheren Grundlagen" der physikalischen Schwingungszahlen praecise mit Rücksicht auf diese noch nicht hinreichend bewiesenen Voraussetzungen festhalten zu müssen.

Dr. M. Glofsner.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur."

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie.

Eine historisch-kritische Untersuchung v. Clemens Bäumker. Münster (Aschendorff) 1890.

Dieses Werk erschien ziemlich gleichzeitig mit dem fast gleichnamigen ‚Das Problem der Materie'. Ein Beitrag zur Erkenntniskritik und Naturphilosophie von Dr. Robert Abendroth. I. Band. Letzteres tritt an seine Aufgabe vom Standpunkte des Kantischen Kriticismus heran und bleibt durchaus in dem Gebiete der Geschichte des philosophischen Denkens, welcher nach herkömmlichem Vorurteil für diesen Standpunkt einige Bedeutung hat; er behandelt daher Aristoteles und Empedokles nur einleitungsweise, um dann sofort zur neuern Philosophie mit Baco überzugehen. Ausgangspunkt und Methode sind demnach bei beiden Werken so verschieden wie das Gebiet, auf dem sie ihrem Problem nachforschen.

Das Problem der Materie bildet die eine Seite des grofsen Problems, welches der tiefste Grund des Seins sei, ob das selbstmächtige Denken und Wollen des Geistes, oder ein dunkles Etwas, das sich nicht aus der Weisheit und Freiheit, d. i. aus der Selbstmacht des Denkens und Wollens, ableiten läfst. Es hat lange gedauert, bis — unter dem Einflufs der Offenbarung — die Philosophie die letzte Schlufsfolgerung wagte, zu der die Vergleichung der Materie und des Geistes drängte: dafs nämlich alles aus dem schöpferischen Denken und Wollen des Geistes abzuleiten sei; und dafs es weder in diesem Geiste einen dunklen Naturgrund gebe, noch aufser ihm etwas, was nicht aus seinem Denken und Wollen stammte, insbesondere keine ewige, von Gott unabhängige Materie. Sie hatte sich (aufserhalb der prophetischen Offenbarung) lange als selbständiges Prinzip neben Gott behauptet, bis man einsah: Auch die Materie ist nichts anderes als ein aus Gott frei herausgesetzter Gedanke; ein

Gedanke, dermaſsen verwirklicht und auſserhalb des Denkens gesetzt, daſs er nur mehr objektiv, nicht mehr selber Gedanke ist. Wenn Aristoteles das Geistige vom Standpunkt der Materie aus definierte: es sei die Wirklichkeit des Materiellen ohne die Materie (ἄνευ ὕλης), so war der richtige Standpunkt gewonnen, als man erkannte, daſs wohl die Materie (als Gedankenprodukt) aus dem Geiste abgeleitet und verstanden werden könne, niemals aber der Geist aus der Materie, etwa als qualitas occulta derselben: denn das sind die geistigen Phänomene auch für den modernen Materialismus geblieben; auch er hat sie nicht in einen klareren Zusammenhang mit der Materie und ihren Atomen zu bringen gewuſst. — Der Geist ist das ganze und volle Sein, das sich selbst nach Inhalt und Thatsächlichkeit begründen und erklären kann, nämlich die Wesensgestaltung durch das Denken, und das Dasein durch die Willensmacht. Die Materie hingegen ist nur ein halbes, teilweises, abhängiges, bedingtes, von einem Andern erdachtes, bestimmtes oder gestaltetes, umschriebenes, gewolltes oder bewirktes Sein: sie weist auf einen Höhern hin, der Alles ist und zwar mit vollkommener Selbstmacht; sie ist eben etwas Gedachtes und Gewolltes, aber auſserhalb des Geistes (ἄνευ νοῦ).

Die Zurückführung aller Dinge auf ein einziges Prinzip ist allein geeignet, die Vernunft zu befriedigen; der Dualismus nicht, auch der verhüllte Dualismus nicht: entweder ist Geist oder Materie als Urgrund anzunehmen. Allein die Zurückführung alles Seienden auf ein Prinzip fordert zu viel Energie des logischen Denkens in der Wegräumung der Hindernisse, und in der Aufgabe, die Idee des wahren, aus sich selbst verständlichen Seins voll auszudenken. Wenn man — auch in der sokratischen und christlichen Philosophie — dem Postulat nach alles auf Gottes Schöpfungsratschluſs zurückführte, so geschah dies doch selten nach allen Wesensprinzipien und Bestimmtheiten. Manches, was mehr Unbestimmtheit als Vollkommenheit zu sein schien, glaubte man leichter zu erklären, indem man es aus einem Prinzip der Unbestimmtheit ableitete, in welchem oder aus welchem Gott seine Geschöpfe bildete. Insbesondere die Unvollkommenheit, Teilbarkeit, Vergänglichkeit, vor allem aber das Böse schien am besten erklärt, wenn man es aus der Nichtigkeit alles Geschaffenen ableitete; — als ob diese die hinreichende Ursache gewisser Bestimmtheiten des Seienden sein könnte. Schwere, Ausdehnung wie Bosheit und Schuld sind ja trotz allem bestimmte Beschaffenheiten. — Man durfte kein positives oder substantielles Prinzip des Unvollkommenen und Bösen annehmen, weil das Dualismus gewesen wäre; daher nahm man das Nichts als solches an. Wenn man folgerichtig die materiellen Eigenschaften und das Böse als ein Nichtsein, als einen Defekt faſste, hatte man das gröſste Kreuz der Theodicee erträglich gemacht. Die Thatsache des Übels kann zwar nicht aus der Welt geschafft werden; allein sie war so gut wie ausgestrichen, wenn man sie mit einem kühnen Federstrich des Denkens als ein Nichtseiendes, als den Mangel erklärte, welche daher als solche auch nicht der Zurückführung auf eine bewirkende Ursache bedürfe, sondern nur auf die mangelnde oder fehlende Ursache (causa deficiens): das Böse und alles Übel ist seiner innersten Natur nach nichts und stammt aus dem Nichts; es haftet dem Seienden als Mitgift seines Ursprunges aus dem Nichts an; es scheint nur etwas zu sein und bereitet durch diesen Schein dem Glauben und Denken einige Schwierigkeiten.

Es ist daher von äuſserster Wichtigkeit für die spekulative Philosophie und Theologie, das Problem der Materie so zu erforschen, daſs keine Zweideutigkeit im Gebrauch der Begriffe obwaltet, und sophi-

stisches Begriffsspiel anstatt wahren ernsten Wissens — der Thatsachen und der Schwierigkeiten — geliefert wird. Der Wert eines Begriffs, der zum Erbstück einer Schule geworden ist, wird nur erprobt, wenn man sein geschichtliches Entstehen kennt. Im Lichte seiner Biographie werden viele Mängel, die ihm anhaften, offenbar; wenn er jedoch den Epigonen soz. wie ein vom Himmel herabgekommener Genius, ohne irdischen Vater und ohne irdische Mutter, entgegentritt, wird er allzuleicht zum Götzen, der demütig bewundert und angestaunt, dankbar gepriesen und verehrt wird — ob all der Wohlthaten, die er gewährt, ob all der Hilfen, die er leistet. Ist der Begriff der Materie nicht solch ein Götze geworden, dem man, (in seiner Verbindung mit der Wesensform) das Verständnis der körperlichen Natur einzig und allein verdanken zu müssen glaubt? Und doch leistet er zur Erklärung der körperlichen Natur so wenig, wie der stumme Götze, dem der dankbare Verehrer Hekatomben opfert, für dessen Wohl. Schon Hertling hatte vom Standpunkt pietätvoller Verehrung gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie den Nachweis geliefert, dafs deren Versuch, die körperliche Natur durch die Zusammensetzung aus Materie und Form von innen heraus zu erklären, mifslungen sei. Clemens Bäumker hat in vorliegender Schrift die Geschichte dieses Versuches von Anfang an geliefert, und dadurch denjenigen, die das Problem empfinden, die Möglichkeit der Untersuchung dargeboten, was die Lehre von Materie und Form zur Erklärung der Naturthatsache leiste und ob sie ihrem Zweck entspreche. Denjenigen, welche sich als Jünger und Verehrer der sokratisch-scholastischen Philosophie erklären, obliegt ja die Pflicht, das Werk der Meister nicht blind zu bewundern, sondern innerlich fortzuführen und in seinen Mängeln zu verbessern. Die erste Vorbedingung zur Ergänzung der Lücken ist deren Erkenntnis. Die Philosophie gewinnt nur dann, wenn Aristoteles und Thomas solche Schüler finden, wie sie selbst für Plato und Albert gewesen sind.

Soweit es möglich ist, die sorgfältige und kritische Darstellung B.s übersichtlich zu würdigen, stellt sich die Entwicklungsgeschichte des Begriffs von der Materie also dar:

Thales nahm nur einen Urgrund an, den kraftbegabten Urstoff, den er im Wasser wiederzuerkennen glaubte. Ihm wie den folgenden erschien als die Hauptsache am Sein das, was soz. dessen Unterlage bildete; die Veränderungen schienen weniger den Vorzug des Seins zu haben. Anaximander suchte diesen Urstoff im *ἄπειρον,* das B. nicht als Mittel von Luft und Wasser, nicht als Elementarmengung, auch nicht als die quantitäts- und qualitätslose Unbegrenztheit, sondern als räumliche Unendlichkeit versteht. Der unsterbliche Stoff erfährt Änderungen durch Ausscheidung des Endlichen; allein die endlichen Gebilde bedeuten keinen Fortschritt des Seins: vielmehr sühnen sie ihr Entstehen durch den Übergang ins Unendliche, das allein Wertvolle. — Anaximenes bestimmt diesen Urstoff als Luft; durch Verdünnung und Verdichtung ist der Wechsel der Dinge vermittelt. — Diogenes betont die Einheit dieses Urstoffs gegenüber der Elementenlehre.

Heraklit sieht den Urstoff in dem ewiglebenden Feuer, dessen stete Umwandlung die grofse Thatsache des *πάντα ῥεῖ* darstellt. Der Gegensatz oder der Streit ist der Vater der Dinge; nicht dadurch, dafs die Gegensätze zugleich in einem Ding vorhanden sind, auch nicht im Moment des Werdens, sondern dadurch, dafs sich zwei Dinge vermöge ihrer Gegensätzlichkeit zum Zusammenwirken verbinden, und dadurch, dafs dasselbe Ding in entgegengesetzter Relation zu Verschiedenem steht

und seine Entwicklung im Hin- und Herschweben zwischen Gegensätzen vollzieht. Der Gegensatz ist vom absoluten Standpunkt aus die allgemeine Harmonie. Die *Weltvernunft* (λόγος) und das *Weltgesetz* treten bei Heraklit schon mächtig hervor; allein auch er leidet noch unter dem Verhängnis des Fehlers, den Begriff des wahren Seins im vollen und allumfassenden Sinne voreilig mit *einer* Form des Seins, nämlich mit der Masse, mit der Materie gleichzusetzen; daher ist er in Not, wie er den höhern und bedeutungsvolleren Formen des Seins: Vernunft und Gesetz, Beziehung und Gegensatz, ihr metaphysisches Recht zu teil werden lasse. Er versucht es, indem er sie dem Urfeuer als Bestimmtheiten anhängt.

Die *Pythagoreer* führen das Sein auf zwei Principien zurück: das Unbegrenzte (der unendliche Hauch, die reine Ausdehnung) und die Grenze. Ihre Verbindung konstituiert die Einheit, den Punkt; daher die Linie; diese die Fläche und den Körper; so bildet die Zahl das innere Wesen der Dinge, nicht blofs ihr Musterbild. Damit ist der Begriffsrealismus zugleich mit dem Dualismus von Materie und Form angebahnt.

Die *Eleaten*, diese Feststeller des Seienden (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται) erklären das Sein als Einheit (ἓν τὰ πάντα) und insofern als unveränderlich. *Xenophones* sieht in dem Seienden die Einheit von Raum und Geist, das nach *allen* Richtungen gleichartige (und daher selbstgenügende) Wesen, ganz Gesicht, Gehör, Gedanke. — *Parmenides* lehrt: Es gebe neben dem Seienden kein Nichtseiendes; das Seiende ist unveränderlich, ewig, gleichartig, räumlich zusammenhängend; die Unterschiede sind Sinnenschein. (P. tritt der herrschenden Anschauung entgegen, alles sei geworden, auch das Chaos. Seine Bestimmungen gehören allerdings zum *wahren* Sein: allein er begeht den Fehler, dafs er diese Erfahrungswelt mit jenem wahren, vollkommenen und selbstwirklichen Sein gleichsetzt.) *Melissus* stimmte die metaphysische Betrachtung zur physischen herab. Die Bewegung geschehe im Vollen, nicht im Leeren und Nichtseienden; keine Veränderung ist möglich; denn es kann keine solche zum Seienden hin geben, da es neben dem Sein kein anderes Sein gibt; noch zum Nichtsein, da dieses nicht ist.

Die jüngern *Naturphilosophen*, insb. *Empedokles* behält von der eleatischen Metaphysik die Lehre von der Unveränderlichkeit des Seins, aber löst es in vier Elemente auf, die an sich unbewegt, durch Liebe und Hafs bewegt werden. Mit den Ausflüssen und Poren war das Leere wieder in die Naturerklärung aufgenommen, das Continuum zum Discretum gemacht und die Grundlage der Atomistik geschaffen. — Nach *Anaxagoras* ist alles wirklich; es gibt kein Werden. Nur treten die kleinsten Teilchen nicht erkennbar hervor, bis sie durch Bewegung in gröfseren Massen vereinigt sind. Der Geist ist das ordnende Princip; er ist allein bei sich selber, nicht vermischt mit dem Stoff. — *Leucipp* und *Demokrit* lehren gleichartige Atome, verschieden in quantitativer Hinsicht. (Sie glaubten, der quantitative Unterschied sei nicht so sehr eine Seinsbestimmtheit, welche daher Erklärung fordert, wie der qualitative Unterschied.) Die Gleichartigkeit wird behauptet, weil die Sinne täuschen.

Plato unterscheidet die *Vernunft* oder das *Göttliche* als den Erklärungsgrund des εὖ, das in der Ordnung und im Zwecke liegt und zur Seligkeit führt; und die *Notwendigkeit* d. i. die dienende, umherschweifende, planlose Mitursache, ohne welche der Zweck nicht erreicht würde, und die Ursache nicht Ursache wäre. Sie wird notwendig genannt, nicht wegen innerer Bestimmtheit und Unabhängigkeit im Sinne

der mechanischen Naturgesetze, sondern weil sie für die Zweckerreichung der Vernunft unentbehrlich ist. Plato kann also wohl sagen, die Vernunft habe die Notwendigkeit überredet, von dem Werdenden das Meiste zum Besten zu führen. (Plutarch deutete sie auf die böse Weltseele.) So schwierig der Begriff einer umherschweifenden Materialursache ist, — Plato beschämt immerhin durch seinen Scharfblick diejenigen, welche meinen, durch die Annahme der mechanischen Naturnotwendigkeit die schöpferisch-gesetzgeberische Vernunft entbehrlich zu machen; — als ob nicht gerade die gesetzmäfsige Festigkeit der Beziehungen, Zusammenhänge und Aufeinanderfolgen am meisten auf den Geist zurückgeführt werden müfste. — Die Dinge sind kein Dieses, sondern nur ein Sobeschaffenes, weil sie der Beständigkeit entbehren; die Aufnehmerin, in der sie erscheinen und verschwinden, ist vielmehr ein Dieses, in welchem die Beschaffenheiten hervortreten. Prinzip kann nur ein Unveränderliches sein.

Die Aufnehmerin (Materie) oder Mutter wird durch keine Form innerlich bestimmt; sie ist das Räumliche, unsichtbar, gleichbleibend; nur durch unechtes oder indirektes Denken erfafsbar. — Mit Recht nimmt B. an, dafs die ungewordene Materie nach Plato nicht die ungeordnete sekundäre Materie sei, sondern die Urmaterie. Diese ist nicht eigenschaftsloser Urstoff (stoischer Begriff der Materie), auch nicht das Woraus oder die Möglichkeit der Körper (Aristoteles), noch die subjektive Raumform, sondern die objektive Räumlichkeit als Aufnehmerin, als Worin der Dinge. Das wahre Sein ist das Insichsein der Ideen; das unvollkommene, getrübte Sein ist in einem andern, in dem Räumlichen, in der Materie: (als ob es etwas gäbe aufser dem Seienden, wodurch das Seiende in seinem Sein geschwächt werden könnte!). Der Raum ist die Schranke, an welche die Hervorbringung des Seins gebunden ist, die Schwäche des gewordenen Seins; die mathematische Anschauungsweise wirkt hierbei nach.

(Die sekundäre Materie scheint nach Plato die ordnungs- und gesetzlose Wiederspiegelung der Ideen in der Urmaterie zu sein, ohne dafs ein Gott die Verbindung beider ordnet. Die Ideenwelt ist an sich auch nur die ordnungslose Vielheit des Intelligibeln, nicht zusammengehalten von einem einheitlichen Band, ohne ein Prinzip der Selbstmacht und des Selbstbewufstseins. Das objektiv Denkbare ist nämlich an sich nicht Geist, nicht seiner selbst inne und mächtig; es wirkt daher auf die Materie wie eine umherschweifende Ursache. Erst der selbstmächtige Geist (Gott) überredet die Notwendigkeit zu planvoller Zweckmäfsigkeit und Ordnung.)

Im Philebus subsumiert Plato den Begriff „Materie“ unter den weitern des „Unbegrenzten“, des „Grofs und Kleinen“ (im aristotel. Bericht). Die Unbegrenztheit findet sich auch in den Ideen; bei diesen ist das Eine soz. die Form. Die Ideen bilden die arithmetische Welt; die Natur die geometrische Welt. Plato soll (nach dem aristot. Bericht) die Materie und das Unbegrenzte für den Ursprung des Uebels gehalten haben, wie schon Pythagoras. Aus dem Theätet wird die bedeutsame Stelle erwähnt, wonach das Gute einen Gegensatz fordert: etwa als Voraussetzung der Güte und Vollkommenheit? Plato hat das Gute also nicht in absoluter Reinheit ausgedacht und den höchsten Standpunkt des reinen Theismus nicht gewonnen.

Aristoteles empfand die Notwendigkeit, dem alten Dilemma zu entgehen: das Werden könne weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden erfolgen; daher versuchte er den Nachweis, es erfolge aus dem in Möglichkeit Seienden. — Die Materie ist nach einem Gesichts-

punkt das Substrat entgegengesetzter Zustände; nach dem zweiten Gesichtspunkt das Mögliche, welches in Verwirklichung übergeführt wird. B. fragt: Sind beide Bedeutungen gleichwertig? — Die Beraubung (στέρησις) ist soz. ein Accidens der Materie; hierbei macht Arist. dem Plato den Vorwurf, er habe dieselbe oder das Nichtseiende nicht begrifflich von der Materie getrennt; so sei ihm die Materie zum Nichtseienden geworden, während sie nur ein Nichtseiendes per accidens sei. — Das Werden findet zwischen Gegensätzen statt; Gegensätze können nicht auf einander einwirken; also bedarf es eines Dritten, der Materie. Sie ist das Beraubte; sodann das Aufnehmende und dadurch innerlich konstituierend; endlich das in Möglichkeit Befindliche. — Aus dem Zusammentreffen der bewegenden Ursache und der Materie erklärt Arist. das Werden in der anorganischen Natur; aus der Verbindung der Wesensform mit der eigentümlichen Materie das Werden der Organismen. Er schrieb dabei der reinen Urmaterie unvermerkt zu, was nur die reale Urmaterie (m. propria) leisten kann. Die Analogie des künstlerischen Bildens wurde für ihn verhängnisvoll, indem er dasselbe für eine substantielle Umwandlung hielt. Er entzog sich der Frage: wie etwas, was an sich keine Bestimmtheit hat, eine sachliche Bedeutung in dem Ding gewinnen könne? durch die Ausflucht: die Materie sei bedeutsam durch die Aufnahme der Form. — Als bezw. Nichtseiendes wäre sie bestimmungsloser Stoff; der Stoff selbst aber wäre doch etwas Bestimmtes; er wird nach Abzug der Bestimmungen als das rein Übrigbleibende hypostasiert. Immer wirkte die Fiktion, nach Abzug aller Bestimmtheiten bleibe die Substanz oder Materie in sich unverkürzt zurück; und doch wird auch sie mit der Wegnahme der Accidenzien stückweise abgetragen. — Wie läfst sich vereinbaren, dafs die Qualitäten des Trockenen und Warmen die Elemente konstituieren, da sie doch Accidenzien sind wie alle Bestimmtheiten? — Als bezw. Seiendes wäre die Materie nichts Reales. Aber real wird sie doch wieder gedacht, wenn Arist. eine andere Materie für die Himmelskörper und die Erdenwesen annimmt; desgleichen eine andere Materie für die substantiellen und quantitativen, qualitativen und örtlichen Veränderungen. Die Materie hat auch Quantität und Qualität; sie ist Princip des Leidens und der Vergänglichkeit, der Zufälligkeit und der Individualität: offenbar nur durch bestimmte Wirkungen. Sie hat eine notwendige Wirkung (wie ὁρμή, im Gegensatz zur Zweckursache, welche allein wahrhaft Ursache ist.) Sie ist also nicht umherschweifende Ursache, wie bei Plato; sie ist mitwirkend, selbstwirkend, gegenwirkend. — Begriff, Art und Form sind nach Arist. (und Thomas) eins; also ist die Materie Individuationsprinzip; denn in der Materie läfst sich der Artbegriff(-form) vervielfältigen; ohne die Materie wäre nur eine einzige Form jeder Art zu verwirklichen. Andrerseits behält die Materie die Möglichkeit des Andersseins und bewirkt so die Vergänglichkeit des Individuums (d. i. eigentlich die Entbehrlichkeit oder Kontingenz des Individuums). — Arist. nimmt die Form bald als die individuell-reale Form in dem Concretum und läfst diese mit dem Kompositum mitentstehen, um nicht sagen zu müssen, dafs die Form nicht werde; (denn der Artbegriff wird nicht.) — Ein anderer Widerspruch tritt hervor mit der Frage: Gehört die Materie zum Wesen, wenn dieses mit der Form identisch ist? Arist. antwortet: Nein, aber zum Einzelding. Andrerseits findet sie sich in allen Individuen der Art, gehört also doch dazu: aber im allgemeinen, nicht diese Materie, sagt Arist. — Allein gehört nicht die Materie im allgemeinen zum Wesen der Pflanze, und gehört nicht diese Materie zum Wesen dieses Einzeldinges? Nach Arist. ist eben

nicht das Einzelding das Seiende, sondern das Allgemeine. So entsteht ein Doppelspiel zwischen dem realistischen und dem logischen Standpunkt. — Die intelligible Materie wird von Arist. unterschieden als mathematische und begriffliche Materie zb. die Gattung für die Art.

Der mechanische Materialismus wurde durchgeführt von Epikur und Lukrez. Nach Epikur gibt es nur Wahrnehmbares und das, was zur Erklärung des Wahrnehmbaren notwendig ist, d. i. Körper und leerer Raum; beide sind unentstanden, unbegrenzt, unvergänglich. Das Wesen der raumfüllenden Körper ist die Widerstandsfähigkeit; das Wesen des Raumgebenden die Widerstandslosigkeit. Das Atom ist der kleinste, nicht mehr teilbare Körper, das unveränderliche Element des Veränderlichen. Sie enthalten keine Leere mehr, sind also voll und unteilbar. — Ausdehnung, Widerstand und Schwere sind die wesentlichen Eigenschaften des Körpers und eignen daher den Atomen; die andern Qualitäten dem Zusammengesetzten; aber ihre Verschiedenheit ist in der Verschiedenheit der Atome nach Gestalt, Gröfse und Schwere begründet. — Die Atome haben eine partielle Bewegungsfreiheit, um eine minimale Ablenkung von der senkrechten Richtung des Abwärts zu veranlassen; wie der freie Wille es auch fordert. Epikur und Lukrez wollen deshalb nicht Panpsychismus und Willenskraft der Atome annehmen; sie gestehen nur naiv zu, dafs nicht einmal die mechanische Weltgestaltung aus den Prinzipien des Materialismus allein erklärlich ist: es gehört die richtige Ablenkung dazu.

Die Stoa stützte sich auf Heraklits Grundsätze. Zeno fafst die Materie als den qualitäts- und gestaltlosen Stoff, und als Prinzip des Leidens. So ist nicht die blofse Möglichkeit, sondern Körper; denn nur Körper sind wirklich. Sie ist die gattungsmäfsig gedachte Körperlichkeit, die noch unbestimmte Substanz. Ihr Wesen ist das dreifach Ausgedehnte; die Widerstandskraft wird von vielen Stoikern als Distinktivum von der mathematischen Materie genommen. Mit der Einheit der Materie ist die Einheit der Substanz gegeben, da sie, nicht die Form, das Wesentliche ist. Trägheit und Vernunftlosigkeit eignen der Materie als dem Prinzip des Leidens. — „Was bei Aristoteles Aushilfe der Verlegenheit oder Inkonsequenz ist, wird bei den Stoikern zum Prinzip." Die Wesensform schwindet zu Qualitäten zusammen, da die Materie dichter gedacht wird. Der feurige Lufthauch, das Pneuma, teilt den Körpern ihre Qualitäten mit; es ist die Spannung des durchdringenden Pneuma, was die Körper bestimmt. Ihre Wirksamkeit sind die Qualitäten; diese sind das Ursächliche in den Dingen, als feinere Körper. Die Qualitäten sind also nicht stofflos, sondern haften an einem besondern Stoff, dem Lufthauch; wohl aber ist die Materie qualitätslos. — Dieselbe Inkonsequenz zeigt sich in der kosmologischen Fassung der beiden Prinzipien. Das Urpneuma ist Gott, der Logos, aber Materie. Aus ihm kommen (*λόγοι σπερματικοί* und deren Triebkräfte) die kraftbegabten Gedanken: wieder materiell. Gott bedarf der Welt als des Wesensgrundes (*οὐσία*); die Welt Gottes als des zusammenhaltenden Geistes, Vernunftgesetzes, Logos. Die Welt ist zusammengesetzt aus Gedanke, Triebkraft und Materie; alle sind körperlich und wesenseins. Die Materie kann dem Logos daher weder physisch widerstehen noch Princip des Bösen sein; sie ist indifferent. Wenn der Stoff für Neubildungen versagt und die Kraft dazu nicht reicht, tritt der Weltbrand ein.

Die Neupythagoreer stellen mit der alten (platon.) Philosophie den Grundsatz auf: Die Principien des Körperlichen können nicht selbst wieder materiell sein. Die Ideen sind indes nicht die letzten Gründe,

sondern die Zahl, weil dieselbe von jeder Idee, und die Einzahl wiederum von jeder Zahl ausgesagt wird. Das Allgemeine ist Prinzip; je allgemeiner, desto höher in der Bedeutung als Prinzip. — Die Möglichkeit des Andersseins oder die unbestimmte Zweiheit verhält sich zur Einheit wie die (intelligible) Materie. Geht die Materie durch eine Art Abstraktion der Monas von ihrer Bestimmtheit als Monas aus? Die Einheit, welche noch nicht im Gegensatz zur Zweizahl gedacht wird (soz. die innascibilitas Patris nach der Trinitätslehre einiger Theologen), ist der höchste Gott. — Indem sie die Einheit als Punkt denken, (dabei wird bei der Erfahrung die Anleihe des Begriffs „Lage" gemacht) wird die arithmetische Gröfse zur geometrischen; die Zweiheit zur Linie, dann zur körperlichen Materie, dem Prinzip der Unbeständigkeit und des Bösen.

Der Neuplatonismus des Plotin fafst die Materie als körperlos, gröfselos, eigenschaftslos, mafslos, nichtseiend im Vergleich zum wahren Sein, alles aufnehmend, ohne dadurch beeinflufst zu werden (πανδεχής und ἀπαθής), reine Möglichkeit und Kraftlosigkeit. Die Schwere und Widerstandsfähigkeit der Körper stammt von der Materie, ist aber nicht Kraft, sondern Unkraft, das Unvermögen, sich in sich selbst zu halten.

Der Ursprung der Materie wird erklärt, indem als Axiom festgestellt wird: Jede Kraft wirkt naturnotwendig eine minder vollkommene Kraft (d. h. das absolute Sein beherrscht und umfafst sich nicht vollkommen durch sein Denken und Wollen; es bleibt im Rückstand; sein Erkennen ist schon unvollkommener als dessen Sein). Aus der Gottheit geht der (Nous) Geist des scheidenden Denkens hervor; aus dem Nous die Unbestimmtheit (intelligible Materie) und die Mannigfaltigkeit der Ideen oder Formen, welche in der Einheit aufgehoben sind. Die Mannigfaltigkeit erreicht ihren höchsten Grad in der Seele als Vorstellung des Seins; daher strebt die Seele nach räumlicher Entfaltung und Ausbreitung ihres Wesens. Das organische Gestalten der Naturseele ist eine unvollkommene Art des betrachtenden Denkens, das um so vollkommener ist, je freier von praktischem Bilden, und je reinere Beschaulichkeit (θεωρία) es ist. Die Materie ist der von den Formen überdeckte Abgrund des Bösen und Häfslichen; aber sie ist notwendig, weil das Gute, um gut zu sein, aus sich herausgehen und in der Materie enden mufs. Proklus bestreitet, dafs die Materie bös sei; sie sei auch nicht gut, aber Notwendigkeit und Bedingung für das Gute. — Der neuplatonische Gedanke sagt: Die Entwicklung mufs am Vollkommenen anfangen und endet in der Unvollkommenheit: denn aus dem Mehr kann wohl weniger werden, nicht aber aus dem Unvollkommenen das Vollkommene; die materialistische Entwicklungsphilosophie hingegen sagt: Aus dem Geringsten, Ärmsten und Bestimmungslosesten wird von selbst und naturnotwendig das Höchste, Reichste und Schönste. — Diese Übersicht mag zeigen und zu wifsbegierigem Einblick reizen, wie B. in seinem Werke die vierfache Aufgabe löst, welche er sich gestellt: im einzelnen den Thatbestand festzustellen, eine mühsame Bergmannsarbeit; den innern Zusammenhang der Systeme herauszuarbeiten und nachzudenken: mit logischer Konsequenz und menschlicher Inkonsequenz; mit letzterm hängt die Würdigung der historischen Bedingungen der Systeme zusammen, die letzte Vorstufe zur sachlichen Kritik. — Möge dem vorzüglichen Werk der Erfolg reichlich zu teil werden, wie er einem Buche gebührt, das für historisches Wissen und sachliche Kritik gleichmäfsig eine dankenswerte Förderung bedeutet.

Dr. Herman Schell.



Physiologie der Tonkunst. Von Dr. Eugen Dreher, weil. Docent an der Universität Halle. Halle-Saale, Pfeffer (Robert Stricker) 1889.

Die Studie Drehers will eine Physiologie der Tonkunst geben, d. h. sie will „in grofsen Zügen die physiologischen Gesetze aufdecken, durch deren kunstgerechte Benutzung der Tondichter seine beabsichtigten Wirkungen erreicht“ (S. IX). Doch sollen auch die psychologischen Probleme wenigstens gestreift werden, was namentlich von der Frage nach der unbewufsten Wirksamkeit der Seele gilt, die bei Dreher eine überaus grofse Rolle spielt.

Bei einer Anzeige des Dreherschen Werkes, die in einer philosophischen Zeitschrift erscheint, werden vor allem die letztern Elemente ins Auge zu fassen sein. Auf das rein Physiologische und das Physikalische kann ich nur in aphoristischen Bemerkungen eingehen.

Man kann nicht darüber klagen, dafs Dreher nicht versucht habe, seine Ausführungen auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Er behandelt die Musiktheorie im engen Zusammenhange mit seinen allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauungen. Diese aber sind durchaus idealistischer Natur. Den Veränderungen im Centralapparat unsers Nervensystems entsprechen psychische Zuständlichkeiten, welche indes keineswegs als Abspiegelung der Dinge an sich in der Seele zu fassen sind, sondern selbständige „Konstruktionen“ der Seele darstellen (S. 6). Diese „Konstruktionen“ werden entworfen in den Formen der specifischen Sinnesenergieen, als Licht, Farbe, Ton, Wärme, Geschmack, Geruch u. s. w. Da jene Energieen nur dem Subjekt angehören, so ist damit auch der subjektive Charakter der durch sie bedingten „Konstruktionen“ dargethan. Dazu tritt noch ein zweites Moment der Subjektivität. Auf Grund der Formen von Raum und Zeit werden die psychischen Inhalte nach aufsen hin projiciert und räumlich und zeitlich geordnet. Hinsichtlich dieser Formen aber glaubt Dreher die Ansicht von Helmholtzens verwerfen zu sollen, nach dem die Beziehungen der Zeit, des Raumes, der Gleichheit und die davon abgeleiteten der Zahl, der Gröfse, der Gesetzmäfsigkeit, kurz das Mathematische, der äufsern und innern Welt gemeinsam sind, so dafs in diesen Beziehungen eine volle Übereinstimmung der Vorstellungen mit den abgebildeten Dingen erstrebt werden kann. Er selbst hat sich mit Kant dafür entschieden „Raum und Zeit als der Seele angeborene Anschauungsformen zu erachten, deren sie sich bedient, um die auf sie einwirkenden Objekte in das Reich ihrer Betrachtung zu ziehen“ (S. 109). So war wenigstens bis zur jüngsten Zeit sein Standpunkt; neuestens denkt er, wie er S. 109 erzählt, hinsichtlich der Zeit — nicht aber auch hinsichtlich des Raumes — realistischer.

Vermittelst dieser doppelten Kategorie von subjektiven Formen, der specifischen Energieen und der Formen von Raum und Zeit, gestaltet die Seele die „Aufsenwelt“. Eine solche Aufsenwelt ist das Werk der Seele. Dreher redet darum konsequent von „Phantomen, die man gemeinhin Aufsenwelt nennt“ (S. 5). Ihre Konstruktion ist indes nicht das Werk des bewufsten Ich. Es mufs — und dies ist ein Fundamentalsatz der Dreherschen Lehre — wohl unterschieden werden zwischen der Psyche und dem individuellen Ich. Das Ich, der Träger des Bewufstseins, ist nicht die Seele, sondern ein blofser Faktor der Seele (S. 91). Neben und vor der bewufsten Thätigkeit des Ich giebt es daher eine unbewufste (d. h. dem Ich unbewufste) Seelenthätigkeit. Die Möglichkeit einer solchen liegt darin begründet, dafs „jede Nervenzelle“,

wie Dreher mit Eduard v. Hartmann annimmt, „für sich beseelt ist und so psychische Thätigkeiten verrichten kann, die dem Ich, als ihm nicht entsprossen, unbewufst erscheinen“ (S. 92; vgl. S. 23).

Indem nun das Ich die im unbewufsten Gestalten der Seele geschaffenen Konstruktionen gewahrt, entsteht die Sinneswahrnehmung. Bei derselben erblickt das Ich gerade so eine Schöpfung der unbewufst bildenden Seele, wie im Traum. Zwischen Sinneswahrnehmung und Traumbild soll nach Dreher blofs der Unterschied bestehen, dafs „erstere ein viel zuverlässigeres Sinnbild der Aufsenwelt ist, als letzteres, an dessen Entstehung die Phantasie zu viel Anteil nimmt und es so der Aufsenwelt zu sehr entfremdet“ (S. 5).

Wir halten hier inne, nicht ohne schwere Bedenken äufsern zu müssen. So eben hatte sich die ganze Welt, „die man gemeinhin Aufsenwelt nennt“ in ein Phantom aufgelöst. Jetzt wird der Vorzug dieser „Phantome“ vor der Traumwelt darein gesetzt, dafs jene in höherm Grade als diese die Aufsenwelt versinnbilden. Was bedeutet im letztern Falle die „Aufsenwelt“? Es bleibt, wenn der Satz nicht einen Selbstwiderspruch enthalten soll, nichts übrig, als an die Welt der Dinge an sich zu denken, die „vermutete Welt der Materie“ (S. 6). Auf diese werden wir auch gewiesen, wenn S. 6 von einer „Art von prästabilierter Harmonie zwischen innerer und äufserer Welt“ gesprochen wird — denn damit zwischen der unbewufst schaffenden Seele und ihrem Produkt, den „Phantomen, die man gemeinhin Aufsenwelt nennt,“ eine Übereinstimmung bestehe, dazu brauchte es doch keiner prästabilierten Harmonie. Die Phantome, die man gemeinhin Aufsenwelt nennt, das mufs Drehers Ansicht sein, sind in höherm Mafse mit der wahren Aufsenwelt, der Welt der Dinge an sich, in Korrespondenz, als die Traumwelt. Aber woher weifs ich denn das? Weifs ich doch nach Drehers Principien nicht einmal etwas Sicheres von der Existenz einer solchen Aufsenwelt. Wie kann ich da von dem Vorhandensein einer Pluralität des Seienden und eines Systems von Beziehungen zwischen diesen *ὄντα*, denen meine Wahrnehmungswelt einigermafsen, d. h. mehr als die regellose Traumwelt, entspräche, etwas wissen! Und worauf soll sich die „prästabilierte Harmonie“ noch beziehen, wenn das eine der Glieder, zwischen denen sie bestehen soll, zum reinen „Phantom“ gemacht wird? Drehers Principien führen mit Notwendigkeit zum reinen Phänomenalismus. Nur Eines kann uns diesem entreifsen: die Anerkennung der objektiven Bedeutung des Mathematischen. Mit Recht legt von Helmholtz jener Wissenschaft die hohe Bedeutung bei, dafs sie uns ins Innere der Dinge führt.

Das „Unbewufste“ — wie Dreher es in Kürze nennen will (S. 26) — gestaltet nun auch die Welt der Töne. Es „percipiert — so wird seine Thätigkeit allgemein beschrieben — Bewegungsformen, d. h. die stofflichen Veränderungen im Centralnervensystem, übersetzt diese Vorgänge in eine ihm eigene Sprache, welcher Raum und Zeit, und je nach den verschiedenen Nervenbezirken auch die verschiedenen Sinnesenergieen — also in unserm Falle die des Tones — als Baumaterial dienen, welche Sprache das Ich in Form einer Sinneswahrnehmung — hier einer Gehörswahrnehmung —, einer scheinbar direkten Kundgebung der Aufsenwelt, empfindet“ (S. 26). — Aber wie kann das „Unbewufste“, wenden wir ein, jene stofflichen Veränderungen im Centralnervensystem percipieren? Dann müfsten sie ja schon, zumal nach Drehers Principien, psychischer Inhalt sein. Wir werden im Laufe unserer Besprechung noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen.

In der schaffenden Thätigkeit des Unbewufsten erblickt Dreher auch die Wurzel aller ästhetischen Wirkung der Musik. Gerade hier setzt er sich in scharfen Gegensatz zu von Helmholtz, der bekanntlich in seinem Werke „Die Lehre von den Tonempfindungen, als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik“ (4. Aufl. Braunschweig 1877), sowie in einer Reihe von Abhandlungen, unter denen sein Bonner Vortrag von 1857: „Über die physiologischen Ursachen der musikalischen Harmonie“ (Vorträge und Reden, Braunschweig 1884, Bd. I, S. 81—115) am bekanntesten sind, der Lehre von den Tonempfindungen eine ebenso eindringende und an neuen Resultaten reiche Untersuchung gewidmet hat, wie in der „Physiologischen Optik“ dem Gesichtssinn. Drehers Widerspruch gegen v. Helmholtzens Lehre ist besonders lebhaft in zwei Punkten. Einmal bestreitet er den Satz, dafs die periodische Schwingungskurve, welche Ursache einer zusammengesetzten Klangempfindung ist, als Resultierende einer Summe von Schwingungen zu fassen sei. Die Komponenten der Klangfarbe, wendet er ein, seien selbst bei glücklichster Auslegung nur der Anlage nach in der Aufsenwelt vorhanden, da die aus dieser Anlage entstehenden Töne bei ihrer Geburt schon zu Grunde gingen und so aufserhalb der Nerven nicht vorhanden wären (S. 61). — Ich übergehe diesen Punkt, da er trotz des Nachdrucks, den Dreher auf ihn legt, in Wirklichkeit mehr auf einen Wortstreit als auf eine sachliche Verschiedenheit hinausläuft.

Wichtiger ist die Polemik gegen v. Helmholtzens Erklärung der Konsonanz und Dissonanz. In seinem Tentamen novae theoriae Musicae (1739) hatte bekanntlich der geniale Mathematiker Euler den Grund für den ästhetisch-befriedigenden Eindruck konsonierender Accorde in einem rationalen Element, dem Gefallen der Seele an dem Geordneten, gesucht. Eben wegen dieser Anlage der Seele errege das Zusammenklingen zweier Töne um so mehr Wohlgefallen, in je kleineren ganzen Zahlen das Schwingungsverhältnis derselben sich ausdrücken lasse. Helmholtz hatte dagegen eingewendet, dafs von diesen Schwingungszahlen der Mehrzahl musikgeniefsender Menschen überhaupt nichts bekannt sei. Wenn aber die Seele von ihnen nichts wisse, so fehle ihr die Einsicht in die Ordnung, auf der nach Euler das angenehme Gefühl des Wohlklanges beruhen solle. Helmholtz hatte deshalb nach dem Umstande gesucht, in welchem jene Schwingungsverhältnisse der Accorde dem Bewufstsein sich wahrnehmbar machen. Er fand diesen in den Schwebungen dissonierender Tonverbindungen. Indem bei solchen Tonverbindungen sehr oft der Wellenberg des einen und das Wellenthal des andern Tones sich aufheben, entstehen rasch aufeinanderfolgende Unterbrechungen des ruhigen Tonflusses, die nach bekanntem physiologischem Gesetz in ähnlicher Weise Unlustgefühl erregen, wie es beim Vorübergehen an einem Staketenzaun der Fall ist, durch den die Sonnenstrahlen seitlich auf das Auge fallen. Freilich kann man gegen Helmholtz einwenden, dafs seine Erklärung nicht ganz ausreicht. Das positive Lustgefühl bei einer wohlklingenden Tonverbindung würde nach dieser Erklärung im Grunde nur in der Abwesenheit von Unlustgefühlen bestehen; Konsonanz wäre nichts anderes als Freisein von Dissonanz. Indes, wer auch nach dieser Seite hin eine ergänzende Weiterbildung der Ansichten v. Helmholtzens anstrebt, kann darum den Resultaten des bahnbrechenden Forschers bis auf jenen Punkt ihre volle Geltung belassen.

Anders Dreher. An mehreren Stellen (S. 21, S. 35, S. 83) tritt er der Erklärung, die v. Helmholtz gegeben, mit aller Bestimmtheit entgegen. Seine eigene Theorie greift auf die Eulersche zurück (S. 70).

Um aber dem überzeugenden Einwande v. Helmholtzens, dafs die Mehrzahl der Menschen von jenen einfachen Verhältnissen der Schwingungszahlen doch nichts wisse, die Spitze abzubrechen, zieht er seine Unterscheidung zwischen unbewufstem psychischem Schaffen und bewufster Perception des Ichs heran. „Wäre das Ich mit der Gesamtseele identisch, von der es nur der Hauptfaktor ist, so würde der von Helmholtz erhobene Einwand nicht zu beseitigen sein; da jedoch das Ich in den Sinneswahrnehmungen, also auch in der Harmonie, schon fertige, seelische Produkte percipiert, so folgt hieraus, dafs diese ein Widerschein der Stimmung sind, der sie ihre Entstehung mit verdanken. In den verschiedenartigen Eindrücken von Konsonanzen und Dissonanzen spiegeln sich so die abweichenden Stimmungen, welchen die Seele bei Beurteilung, resp. Zählung, der sie einzeln afficierenden Schwingungen unterworfen war. Da aber, um es noch einmal hervorzuheben, das Ich von dieser Beurteilung, resp. von dieser Zählung nicht das Mindeste gewahr wird, so mufs sie sich, obwohl seelischer Natur, dem Ich gegenüber, unbewufst vollzogen haben“ (S. 22).

Das „Unbewufste“ in uns percipiert also, dies ist der Sinn von Drehers Ausführungen, zunächst die materiellen Bewegungen, welche durch die einander folgenden Luftschwingungen im Centralapparat des Nervensystems hervorgebracht werden. Es zählt zweitens diese Bewegungen oder schätzt doch wenigstens ihre Zahl, da bei der Beurteilung der Tonverhältnisse nicht die genauen Zahlen, sondern die Durchschnittszahlen in Betracht kommen. Drittens setzt es diese Bewegungen um in psychische „Phantome“ (S. 5), wobei es die specifische Energie des Gehörssinns und die allgemeinen Formen der Zeit und auch (Vgl. S. 6 S. 15 S. 60 u. ö.) des Raumes zu Grunde legt. Hierbei empfindet viertens das Unbewufste gewisse Stimmungen, die der Lust bei einfachen, die der Unlust bei unübersichtlichen Verhältnissen der Schwingungszahlen. Fünftens percipiert das bewufste Ich diese unbewufst entworfenen psychischen Konstruktionen, natürlich so, dafs sechstens die Stimmungen, welche jene konstruierende Thätigkeit des Unbewufsten begleiten, auch in dem bewufsten Ich nachzittern. Daher denn im bewufsten Ich das ästhetische Gefühl der Konsonanz, obwohl demselben der Grund dieses Gefühls, die vom Unbewufsten erkannte Gesetzmäfsigkeit der Schwingungsverhältnisse, nicht zum Bewufstsein kommt.

So gut durchdacht dieser Versuch, eine genetische Entwicklung der musikalischen Elementargefühle zu geben, auch sein mag, so kann er doch schon deshalb unsere Billigung nicht finden, weil seine Grundlagen unhaltbar sind. Die erste Voraussetzung Drehers ist, dafs die Seele die Bewegungen im Central-Nervenapparat als solche empfindet und sie dann zu zählen oder doch wenigstens zu schätzen beginnt. Aber, wie schon oben bemerkt, was der materiellen Bewegung im Gehirn als psychischer Inhalt entspricht, kann nicht wieder eine wie auch immer geartete Empfindung von dieser Bewegung sein. Sonst würde die Seele in Bewegung befindliche Gehirnteile und nicht Töne vorstellen. Und wie sollen wir überhaupt die Umwandlung einer solchen Bewegungsempfindung in Tonempfindung, also einen vollständigen Qualitätswandel, begreiflich finden?

Auch die zweite vom Verfasser angenommene Stufe erscheint unwahrscheinlich. Dreher läfst zwar, im Anschlufs an Fries und andere, die Seele eine unbewufste Mathematik inne haben (S. 25). Diese „unbewufste Mathematik“ soll sich auch bei der Lokalisierung im Gesichtsraum in überraschender Weise thätig erweisen (ebend.). Nun wird

zuzugeben sein, dafs die psychische Thätigkeit auf Grund der von einer allweisen Intelligenz geschaffenen Einrichtung des psychischen Organismus sich in unbewufster Anwendung mathematischer Gesetze bethätigen kann, wie wir solche ja auch in der empfindungslosen organischen und unorganischen Natur befolgt finden. Allein eine solche unbewufste Anwendung mathematischer Gesetze seitens des „Unbewufsten“ würde hier nicht genügen. Vielmehr müfste dasselbe, wenn es an der Hand von mathematischen Beziehungen den Grund für die Konsonanz- oder Dissonanzempfindungen des Ich legen soll, von diesen eine, wenn auch dem „Ich“ unbewufste, so doch ihm selbst bewufste Kenntnis haben. Denn nur aus einer solchen Kenntnis kann dem Unbewufsten die Einsicht in die Ordnung zufliefsen, welche die musikalischen Konsonanzen nach Euler und Dreher, wie objektiv, so auch subjektiv charakterisieren. Damit aber ist die Lösung des Problems nur verschoben. Jetzt erhebt sich die Frage, woher denn dem „Unbewufsten“ diese Kenntnis von der Mathematik zugeflossen sei. Wollen wir aber nicht unwissenschaftlichem, trübem Mysticismus verfallen, so werden wir die „unbewufste“ Seele nicht von vornherein im Vollbesitz solcher Wissenschaften denken dürfen, deren Erwerbung dem „Ich“ nur mit so vieler Anstrengung in der Arbeit von Jahrhunderten gelungen ist. Wie wenig in der That aus der Einhaltung mathematischer Gesetze auf die Kenntnis derselben geschlossen werden kann, dafür liefert uns die von Dreher zur Erläuterung herangezogene Lokalisierung im Gesichtsraum einen, wie ich meine, schlagenden Beleg. Viel schneller, als beim Menschen, ist die Raumanschauung und die sichere Lokalisierung im Gesichtsraum bei den Tieren ausgebildet. Es erscheint aber absurd, dem „Unbewufsten“ in einem Hühnchen, welches, die zertrümmerte Eierschale noch auf dem Rücken, bereits richtig zu lokalisieren versteht, eine Kenntnis der Mathematik zuzuschreiben, von der bei einem heranwachsenden Kinde so lange nichts zu verspüren ist.

Aufgefallen ist mir übrigens, dafs der Verfasser die eindringenden Untersuchungen von Lipps über diesen Gegenstand gänzlich unberücksichtigt gelassen hat.

Von einzelnen Punkten, in denen ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, seien die folgenden hervorgehoben. Dafs die kleine Septime eine ausgesprochenere Dissonanz sei, als die grofse (S. 19), wird kein Musiker dem Verfasser zugeben. Derselbe will den Grund für die von ihm behauptete schärfere Dissonanz der kleinen Septime darin sehen, dafs beim Grundton und der kleinen Septime das kompliziertere Schwingungsverhältnis 8 : $14_{1}{}^{1}{}_{6}$, bei der grofsen Septime das einfachere 8 : 15 herrsche. Im Gegenteil dient der Umstand, dafs trotz des einfacheren Verhältnisses der Schwingungszahlen in Wirklichkeit bei der grofsen Septime der dissonierende Charakter ein schärferer ist, zum Beweise dafür, dafs die Erklärung der Konsonanz- und Dissonanz-Empfindungen aus einer (wenn auch unbewufsten) Einsicht in die Schwingungsverhältnisse nicht angeht. Aus der Theorie von Helmholtzens dagegen erklärt sich bekanntlich die gröfsere Rauhigkeit der grofsen Septime als selbstverständlich, da bei ihr die Zahl der Schwebungen eine ungleich gröfsere ist, als bei der kleinen.

Auch hinsichtlich dieser durch das Zusammenklingen zweier Töne herbeigeführten Schwebungen sucht Dreher gegen Helmholtz neue Anschauungen geltend zu machen (S. 37 ff.). Er will bei jenen Veränderungen im Tonverlauf Tonlicht und Tonschatten unterscheiden, die sich in verschiedener Weise auf die Komponenten verteilen, je nach dem Schwingungszustande (Luftverdünnung oder Luftverdichtung), welchen die zusammen-



treffenden Einzeltöne aufweisen, und die sich ähnlich verhalten sollen, wie dunkle Schrift auf hellem Grunde und helle Schrift auf dunklem Grunde. Auch die Zahl der Schwebungen sei von Helmholtz zu niedrig angegeben. — Ich kann auf diese Theorie Drehers hier nicht näher eingehen. Nur das will ich bemerken, dafs ihr meiner Meinung nach die irrige Ansicht zu Grunde liegt, als wirke in einer periodischen Schwingung Luftverdichtung anders auf das Gehör, als Luftverdünnung.

Wenn S. 78 v. Helmholtz die Meinung zugelegt und bekämpft wird, dafs wir bei einfachen Tönen oder an Obertönen armen Klängen in der Vorstellung Obertöne hinzufügten, so liegt hier ein (von Du-Bois-Reymond veranlafstes) Mifsverständnis der Ansicht Helmholtzens vor. Nicht auf eine Hinzufügung in der blofsen Vorstellung wird von Helmholtz diese Ergänzung zurückgeführt, sondern auf eine Erzeugung von Kombinationstönen im Ohr, verursacht durch Momente, die nicht psychischer Natur sind, sondern in der Konstruktion des Ohres liegen (Lehre von den Tonempfindungen, 4. Aufl. S. 263—264). Nicht zustimmen kann ich auch Dreher, wenn er ebendort für den Umstand, dafs eine Melodie, auf der Flöte gespielt, sich leichter erfassen läfst, als auf der Harfe, den Grund darin sieht, dafs die Flöte an Obertönen arm sei und darum nahezu nur Töne mit Tönen verbinde, während wir bei der Harfe mit ihrer ausgesprochenen Klangfarbe Harmonieen mit Harmonieen zu verschmelzen hätten. Vielmehr dürfte sich dieses Verhältnis aus dem Kontinuierlichen des Flötentones erklären, bei welchem der voraufgehende Ton in unveränderter Stärke bis zum Einsetzen des folgenden andauert, im Unterschiede von dem rasch verklingenden Ton gezupfter Harfensaiten, welcher keinen so engen Anschlufs der einzelnen Elemente der Melodie darbietet.

Über die höhern ästhetischen Wirkungen der Tonkunst, welche über die blofsen Elementargefühle hinausgehen, finden wir bei Dreher manche feinsinnige Bemerkungen (S. 93 ff.). Vermifst habe ich die Hervorhebung des architektonischen Elements, welches im Bau von Perioden und ganzen Sätzen, in der Bewegung und Gegenbewegung u. s. w. eine so grofse Rolle spielt, namentlich bei der Instrumentalmusik, und auf welchem in erster Linie das logische Element des schöpferischen Musikverständnisses, wie des verständnisvollen Musikgenusses beruht.

Die Darstellung ist nicht ganz frei von Anstöfsen. Mehrfach begegnen wir einer Reihe unverbunden nebeneinander gesetzter Bemerkungen (z. B. S. 66) oder überflüssigen Abschweifungen (z. B. S. 54 über das Fechnersche Gesetz, S. 56—58 eine keineswegs „durch den Stoff gebotene" historische Abschweifung). Auch der Satzbau hätte in vielen Fällen weniger schleppend sein können. Die recht zahlreichen störenden Druckfehler sind zum gröfsten Teil, doch nicht alle (z. B. S. 16 Z. 6 v. u. „Höhren"), nachträglich korrigiert.

Breslau. Clemens Baeumker.

Jos. Krause, Commentatio philosophica: Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Brunsberg. 1890.

Gleich im ersten Satz, der den „status quaestionis" erläutern soll, hebt der Verfasser die im Titel ausgedrückte Fragestellung auf. Die Abhandlung beginnt nämlich: „Quum de aliis rebus, tum de hac quaestione, num ratione demonstrari possit, mundum non posse non



natum esse tempore, Thomas Aquinas et Bonaventura inter se differunt." Und doch lautet der Titel: Quomodo S. Bonav. mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Das non posse non wird also mit dem non esse einfach gleichgestellt. Dieser Mangel an logischer Schärfe macht sich durch die ganze Abhandlung fühlbar. Hier nur einige Beispiele:

S. 17 wird ein Satz des hl. Thomas angeführt: „Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu", und dann geschlossen: „Possibilem igitur censet esse numerum actu infinitum." Die Behauptung „non est demonstratum, possibile non esse" bedeutet also für Herrn Krause dasselbe wie „possibile est". Ja noch mehr; er drückt seine Verwunderung aus, dafs der hl. Thomas, der einerseits sagt: „es ist nicht möglich" und andererseits: „Diese Unmöglichkeit ist aber noch nicht demonstrativ bewiesen", sich in dieser Weise widersprechen könne.

S. 18 werden zwei Äufserungen über die Schrift des hl. Thomas „De aeternitate mundi contra murmurantes" angeführt; die eine von Stentrup: „Hätten wir nicht für die Echtheit der Abhandlung »über die Ewigkeit der Welt« einen Gewährsmann wie Bernhard de Rossi es ist, wahrlich, man möchte sich versucht fühlen, dieselbe dem hl. Thomas abzusprechen"; und die andere von Kleutgen: „Es ist zweifelhaft, ob diese Schrift nicht einem andern Verf. angehört". Auf diese Aussprüche hin, die sich, nebenbei bemerkt, auf keinen einzigen weder innern noch äufsern Grund zu stützen vermögen, sagt Krause ohne weiteres: „Sunt qui opusculum (hoc) . . . quo sensa illa singularia (nämlich die vorerwähnten „Widersprüche") ponuntur, ab Aquinate abjudicent". Also der Wunsch des einen und der Zweifel des andern sind für ihn geschichtliche Zeugnisse: „abjudicant".

Derselbe Mangel an Logik macht sich auch in der Darstellung der Lehre selbst bemerkbar.

S. 3 gibt der Verf. als die Lehre des hl. Thomas aus: „evinci non posse, mundum originem necessario habuisse, neque potuisse non habere". Und einige Seiten weiter spricht er von den Gründen, mit welchen der hl. Thomas „aeternam creationem universi esse possibilem demonstrare nititur". Ja, auf S. 5 wird uns noch eine andere Version der Lehre des hl. Thomas geboten. Nach abermaliger Wiederholung, dafs der hl. Bonaventura die dem hl. Thomas entgegengesetzte Lehre vertrete („Aliam atque S. Thomas sententiam profitetur S. Bonaventura"), wird nämlich fortgefahren: „Haud ignorat S. Bonav. hanc veritatem fundamenti instar esse, pro sublato multae aliae veritates cadant necesse sit, servato stabilitae atque confirmatae videantur" (Dafs in der Lehre des hl. Thomas gar so manche Wahrheiten infolge seiner Lehre über den hier behandelten Punkt zu kurz gekommen seien, wird durch das Urteil der kirchlichen Auktorität nicht bestätigt). „Hinc indignatio quacum Bonav. illam sententiam contrariam respuit. Dispicere se contendit illorum ratiocinandi viam qui aeternam extra Deum positam materiam statuant cum Aristotele, ideoque mundi aeternitatem defendant; nullo autem pacto assequi se posse quomodo quis mundum de nihilo factum eundemque aeternum esse posse arbitretur: ‚hoc adeo esse contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcunque parvi intellectus (diese Worte sind in der Abhandlung selbst im Hinblick auf den hl. Thomas unterstrichen) crediderit hoc posuisse'." Also die Ansicht des Aristoteles, dafs die Welt ewig sei — vom kirchlichen Standpunkt aus eine Häresie — und etwas, was nach der Meinung des hl. Bonaventura kein Philosoph quantumcunque parvi intellectus

gelehrt hat: das ist, Herrn Krause zufolge, die Lehre des hl. Thomas! Wir haben also hier vier verschiedene Fassungen ein und derselben Lehre des Aquinaten: 1. Die Welt ist ewig; 2. die Welt kann ewig sein; 3. dafs die Welt ewig sein kann, kann demonstrativ bewiesen werden; 4. es kann nicht demonstrativ bewiesen werden, dafs die Welt nicht ewig sein könne. Und das alles wird widerlegt mit den Gründen, mit welchen der hl. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit! Eine kontradiktorische Fassung der entgegengesetzten Lehren liegt hier wohl nicht vor.

Wie das Gesagte bereits angedeutet, macht sich in der vorliegenden Abhandlung eine eigentümliche Animosität gegen den hl. Thomas Luft. Der Verf. kann nicht genug sein Verwundern ausdrücken (S. 4 17) über die unfafslichen Lehren desselben: seine Gründe sind ihm „futilia“ (S. 9); „Quae contra dicit, ea omnino non faciunt ad rem“ (S. 17); „er widerspricht sich selbst“ (S. 19) u. s. w. Wenn man diesen Ausdrücken das Zeugnis der Geschichte über den hl. Thomas, wie es vom Oberhaupt der Kirche bestätigt wurde, entgegenhält, nämlich „ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, jam fere nequit sublimius assurgere“, so kann man sich eines eigentümlichen Eindruckes nicht erwehren. Würden solche Ausdrücke in einer Kontroverse mit einem Manne von irgend welcher Autorität gebraucht, so müfsten sie als beleidigend aufgefafst werden. Und demjenigen gegenüber, den die Kirche bezeichnet als „Theologorum princeps et Philosophorum norma“, werden sie als erlaubt betrachtet! Selbstverständlich tadeln wir damit nicht ohne weiteres jedes Abweichen von philosophischen Lehren des Aquinaten, sondern nur die ungebührliche Art und Weise, in welcher dieses geschieht.

So wenig der Verf. die Lehre des hl. Thomas verstanden hat, so wenig hat er die des hl. Bonaventura zur richtigen Darstellung gebracht. Zunächst ist die vorher angeführte Stelle falsch citiert. Dafs dieselbe sich nicht auf die Lehre des hl. Thomas beziehen kann, geht aus den eigenen Worten des hl. Bonaventura klar hervor. Er redet ja von etwas, was kein Philosoph, soviel er glaube, gelehrt habe. Offenbar wäre also dieses Zeugnis, wenn es die von unserm Verf. gewünschte Tragweite hätte, geschichtlich unrichtig. Was der hl. Bonaventura sagt, ist dieses: „Dicendum quod ponere mundum aeternum esse, sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas . . . . adeo est contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcunque parvi intellectus crediderim hoc posuisse“. An Stelle des „aeternum esse“ unterschiebt aber unser Verfasser die Worte „aeternum esse posse“. — Alles, was der seraphische Lehrer in dem berührten Artikel thut, ist, die Behauptung des Aristoteles, dafs die Welt ewig sei, zu widerlegen. Dafs der Stagirite eine Schöpfung aus nichts gekannt habe, bezweifelt der hl. Bonav. Darum sagt er in dem vorcitierten Satze, er glaube nicht, dafs irgend ein Philosoph diese beiden Punkte gelehrt habe: die Welt sei aus nichts hervorgebracht, und: sie sei ewig. Diese beiden Sätze zu gleicher Zeit aufzustellen erscheint ihm als unmöglich.

Von der Lehre des Aristoteles aber, unter der angedeuteten Voraussetzung, nämlich dafs dieselbe die Ewigkeit der Welt auf Grund der Ewigkeit der Materie behauptet habe, sagt er: „Ponere mundum aeternum praesupposita aeternitate materiae rationabile videtur et intelligibile, et hoc duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo est per modum vestigii. Unde si pes esset aeternus et pulvis in quo formatur vestigium, esset aeternus, nihil prohiberet intelligere vestigium pedis esse coaeternum, et tamen a pede esse vestigium. Per hunc

modum si materia sive principium potentiale esset coaeternum auctori, quid prohibet ipsum vestigium esse aeternum? immo videtur congruum . . . Si ergo materia coaeterna est auctori . . . rationabile videtur creaturas sive mundum . . . esse aeternum". — Auf Grund dieser Stelle sagt Bañez (Comment. in I p. q. 46 a. 2), der hl. Bonaventura neige zu der Ansicht hin, die Welt und alle Geschöpfe in ihr hätten von Ewigkeit sein können. Hurtado (Physica disp. 16 sect. 2 § 7) sagt zwar, der seraphische Lehrer werde für die entgegengesetzte Ansicht angeführt; jedoch geschieht dieses seiner Ansicht nach mit Unrecht: „ille nihil favet". Gewiſs hätte also diese Stelle, in welcher das gerade Gegenteil des in vorliegender Abhandlung Angeführten gesagt zu werden scheint, einer Erklärung bedurft, wie sie auch z. B. Vasquez (In I p. disp. 177 cap. 2) oder der Kapuziner Gaudentius Bontempi (Palladium theolog. tract. 3 disp. 1 quaest. 12) geben zu müssen glauben. Bei unserm Verf. vernehmen wir darüber kein Wort. Er hält sich an die Gründe, mit welchen der heil. Bonaventura Aristoteles unter der andern Voraussetzung bekämpft, nämlich daſs er gemeint habe „quod nullo modo (mundus) coeperit". Der seraphische Lehrer sagt hierbei ausdrücklich, daſs er nur die Gründe des Aristoteles im Auge habe und diejenigen, „quas Commentatores et moderniores superaddunt rationibus Aristotelis". Daraus erhellt die Unbilligkeit, den hl. Bonaventura in Gegensatz zu stellen mit dem hl. Thomas; denn auch er widerlegt an vielen Stellen ex professo die besagte Lehre des Stagiriten. Allerdings geht der seraphische Lehrer in seinen Gegengründen so weit, daſs er sagt, die bekämpfte Lehre sei unmöglich und widersprechend. So weit geht der hl. Thomas nicht. So falsch und unwahr er auch die aristotelische Lehre findet, einen innern Widerspruch sieht er in derselben nicht. Und in dieser Behauptung hat er eine unwidersprechliche Thatsache auf seiner Seite. Die Vertreter der von ihm bekämpften Ansicht sahen einen solchen Widerspruch nicht, ja, sie leugneten ihn geradezu. Ein Widerspruch in den Begriffen kann aber niemanden entgehen, der die Begriffe selbst versteht. „Mirum — sagt deshalb der hl. Thomas — quomodo Augustinus eam (repugnantiam) non vidit . . . Mirum etiam, quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt." Und er fügt ironisch hinzu: „Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia" (Opusc. De aeternitate mundi contra murmurantes). Natürlich sagt er dieses nicht mit Rücksicht auf seinen seraphischen Freund, denn dieser behandelt, wie bereits gesagt, nicht die Frage nach der innern Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, sondern bekämpft bloſs die Behauptung, daſs eine solche thatsächlich stattgefunden habe, obgleich er in dieser Bekämpfung weiter geht als zu seinem Zweck erforderlich war.

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, daſs eine Abhandlung wie die vorliegende nicht nur kein neues Licht über die behandelte Frage verbreitet, vielmehr ganz darnach angethan ist, dieselbe in ihren eigenen Mangel an Verständnis zu verwickeln. Auffällig ist es auch, daſs dieselbe an vielen Stellen wörtlich mit Stöckl (Die thomistische Lehre vom Weltanfang, im Katholik 1883 Bd. I.) und mit Frohschammers Aufsatz im Athenaeum (München 1862; neu abgedruckt in seiner Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig 1889 S. 512 ff.) übereinstimmt.

Maynooth. Fr. Thomas Esser, Ord. Praed.

Lehre vom Schönen von Otto Trautmann. I. Form, Ornament und Farbe. Dresden, R. Bertling 1890.

In der Einleitung werden, ohne daſs eine Begriffsbestimmung des Schönen und der Schönheit vorausgeht, die Erscheinungen, die man als schön bezeichnet, in zwei Klassen geteilt, solche, die niemals ihren Wert verlieren, und andere, welchen der heute beigelegte Wert schnell abhanden kommt. An diese Teilung schlieſsen sich zwei Bemerkungen an, wovon die zweite besagt: „Würde alles, was einmal als schön bezeichnet worden, diese Auszeichnung behalten, so wäre nicht einzusehen, wie eine Lehre vom Schönen zustande kommen sollte". Dieser Satz ist auffallend und steht im Widerstreit mit den bald darauf folgenden Sätzen. „Ein festes Schönes bietet den willkommensten Ersatz für Bestimmungen". „Das Schöne soll einen festen Wert darstellen, die Lehre vom Schönen soll sich auf einen Zustand, einen allen Wertschwankungen enthobenen Zustand gründen können". Referent ist mit den so eben angeführten Sätzen einverstanden; aber wie stimmt dazu die Meinung des Autors, es sei nicht einzusehen, wie eine Lehre vom Schönen zustande kommen sollte, wenn alles, was als schön bezeichnet wird, diese Auszeichnung immer behalten würde? Gerade dann wäre ja die vom Autor gestellte Forderung, daſs das Schöne einen festen Wert haben soll, am vollkommensten erfüllt. Mit der soeben erwähnten Forderung eines Schönen, das festen Wert hat, korrespondiert der Inhalt des ersten Kapitels, welches die Frage „Gibt es feste Formen des Schönen?" beantwortet. Die gegebene Antwort lautet bejahend und Referent ist im wesentlichen damit einverstanden. Bei der Begründung der bejahenden Antwort jener Frage stützt sich unser Autor auf die von Fechner angestellten Versuche in Betreff der Wohlgefälligkeit rechteckiger Figuren. Fechner zeichnete nämlich rechteckige Figuren, in welchen das Längenverhältnis zweier im rechten Winkel sich treffender Seiten zwischen 1 : 1 (Quadrat) und 1 : 2,5 in verschiedenen Abstufungen sich bewegte. Solche Rechteckfiguren wurden mehr als 300 Personen zur Beurteilung in Bezug auf Wohlgefälligkeit vorgelegt. Das Resultat war, daſs das Quadrat und die demselben nächststehenden, sowie auch die sehr langen Rechtecke als die ungefälligsten, jene Rechtecke aber, deren Seitenverhältnis dem goldnen Schnitt am meisten sich annäherte (1 : 1,618) als die gefälligsten von der überwiegenden Mehrzahl der Personen befunden wurden. Referent kann dies Ergebnis aus vielen eigenen Erfahrungen und Messungen, die er an Visiten- und Gratulationskarten, an Photographieen und Druckflächen von Büchern, sowie an Grundrissen von Tempeln und Kirchen vorgenommen hat, bestätigen. Einen Teil dieser Untersuchungen hat Referent in seinen Verschiedenen Publikationen über den goldnen Schnitt bekannt gegeben. Es scheint jedoch, daſs Herrn Trautmann alle diese Publikationen unbekannt geblieben sind, denn keine davon ist von ihm erwähnt. Auf Seite 41 hat Trautmann eine aus einem Rechteck und zwei Kreissegmenten zusammengesetzte Figur gezeichnet, in welcher die zwei Hauptaxen, Breite und Länge, das Verhältnis des goldnen Schnittes genau einhalten, obwohl der Autor, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dies Verhältnis dort nicht bespricht und nicht beabsichtigt hatte. Mir ist dies ein neuer Beleg für die von mir oft gemachte Beobachtung, daſs jenes Verhältnis sehr oft unabsichtlich eingehalten wird.

Es folgt dann die Beantwortung der Frage: Ist eine Wissenschaft vom Schönen möglich? Die auf Seite 50 gegebene Antwort, es müsse diese Frage wenigstens vorläufig bei Beschränkung auf die besprochenen

Thatsachen verneint werden, kam — offen gesagt — dem Referenten unerwartet. Doch beschränkt Trautmann seine Verneinung durch die Bemerkung, dafs hiermit ein Wissen vom Schönen nicht geleugnet sein solle. Dafs zwischen Wissen und Wissenschaft noch ein Unterschied sei, kann zugegeben werden, aber die Behauptung, dafs vorläufig wenigstens eine Wissenschaft vom Schönen unmöglich sei, erklärt die Ästhetik als Wissenschaft für unmöglich und dann entsteht die Frage, was denn gegenwärtig die Ästhetik sei, wenn sie nicht Wissenschaft vom Schönen sein kann?

Die Ausführungen über Form und Ornament, welche nun folgen, enthalten viele treffende Bemerkungen über die Verhältnisse dieser zwei Faktoren des Kunstschönen und deren ästhetische Bedeutung; dasselbe gilt von dem Kapitel, welches von der Farbenharmonie handelt, wobei übrigens Trautmann ganz auf Brückes Physiologie der Farben sich stützt. Was hier von S. 68 bis 71 mit Bezugnahme auf Brücke über die Wohlgefälligkeit gewisser Farbenkombinationen gesagt ist, kann Referent grofsenteils auf Grund eigener Beobachtungen bestätigen. Auf den Tafeln des Werkes von Racinet „das polychrome Ornament" finden sich die von Brücke als besonders wohlgefällig bezeichneten Farbenkombinationen z. B. Blau mit Rot oder mit Goldgelb, dann die Trias Rot, Blau, Gelb, besonders frequent.

In den Schlufsbetrachtungen wird die ästhetisch wichtige Frage nach dem Verhältnisse des Zweckes zur Form und zur Schönheit noch erörtert und im wesentlichen dahin beantwortet, dafs die Zweckmäfsigkeit noch nicht Formschönheit begründe. Bei den in Aussicht gestellten Fortsetzungen dürfte die einschlägige Litteratur etwas mehr, als in dieser ersten Nummer geschehen, berücksichtigt werden.

Dr. X. Pfeifer.

Zu Aristoteles de memoria 2. 452 a 17 f. von Freudenthal. Separatabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie von Stein.

Die angegebene schwierige Stelle bei Aristoteles hatte Siebeck logisch erklärt und übersetzt: „Das Allgemeine (*τὸ καθόλου*) und der Mittelbegriff (*τὸ μέσον*) sind das Princip für das richtige Treffen bei der absichtlichen Wiedererinnerung . . . . *ΗΘ* steht als Schema des *καθόλου* gegenüber den einzelnen *E* und *Δ*. Wenn man sich auf *E* (das Einzelne) nicht besinnt, so kommt man vielleicht bei (durch) *ΗΘ* (dem Allgemeinen) darauf, denn von dort aus ist es leicht, sich auf beides, sowohl auf *E* als auf *Δ* zu besinnen". Denn im *η* ist das *ε* und in *ϑ* das *δ* enthalten, wie das Einzelne im Allgemeinen. Der Allgemein- oder Mittelbegriff enthält nämlich „Wesen und Grund" der in ihm zusammengefafsten Dinge und führt von selbst auf deren Begriffe, der enge begriffliche Zusammenhang bedingt deren leichte Reproduktion. Nun spricht aber Aristoteles nirgends sonst von dieser Art der Vorstellungsassociation, um so weniger, als nach seiner Auffassung die Ideeenassociation dem sinnlichen Erkenntnisvermögen angehört und dem begrifflichen Denken fernsteht. „Der Vorgang der Erinnerung," heifst es, „ist somatischer Art." Die Vorstellungen sind unter sich verknüpft, entweder auf Grund eines zeitlichen oder räumlichen Zusammenhanges, einer Ähnlichkeit oder eines Kontrastes. Freudenthal versteht daher die Stelle psychologisch und übersetzt: „Im allgemeinen scheint auch das Mittelglied einer Reihe Ausgangspunkt (*ἀρχή*) für alle

Glieder zu sein, da man von ihm aus vorwärts und rückwärts zu den gesuchten Vorstellungen geführt werden kann. Geht man also z. B. in der Reihe *A B Γ Δ E Z H Θ* von dem zuletzt wahrgenommenen *Θ* zu den früheren Vorstellungen zurück, so kann man von ihm aus zu *E* und *Z* geführt werden, aber auch in umgekehrter Folge, wenn man von *E* ausgeht. Erinnert man sich aber auch bei *E* nicht an *Z* und *H,* dann wird man auch von keinem andern Gliede aus sich erinnern können. Von *E* aus führt die Association nach beiden Seiten, nach *Z* und nach *Δ*."

Dr. G. Grupp.

Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie von Dr. Friedrich Harms. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Heinrich Wiese. Leipzig, Grieben-Fernau. 1889.

Das vorliegende Werk zeichnet sich durch besondere Vorzüge aus. Vor allem ist die grofse Klarheit der Darstellung zu rühmen, welche ohne Verzicht auf charakteristische und prägnante Wendungen und ohne in zu grofse Breite auszuarten, sich möglichster Deutlichkeit befleifst. Sodann sind die verschiedenen Auffassungen des Rechtes, die ästhetische der Griechen, die hedonische, die utilitaristische, die theologische, naturalistische, die Vertrags- und Willenstheorie, endlich die geschichtliche Auffassung mit einer Bestimmtheit und Schärfe vorgetragen und nach ihren Voraussetzungen und Konsequenzen entwickelt, wie ich sie noch selten gefunden habe. Endlich berührt es wohlthuend, mitten in der atheistischen Philosophie der Gegenwart, wo selbst Gottesgläubige sich scheuen, das Recht auf Gott zurückzuführen, den Gottesgedanken als Ausgangspunkt anzutreffen und zugleich mit aller Entschiedenheit Recht und Sittlichkeit auf einander angewiesen zu sehen. Dieser Standpunkt läfst den Verfasser die Scholastik viel gerechter beurteilen als es gewöhnlich der Fall ist und er tritt mit Entschiedenheit der Behauptung entgegen, die Scholastik habe sich mit einer einfachen Reproduktion des Aristoteles begnügt, vielmehr, sagt er, es habe sich die christliche Philosophie mit einem neuen christlichen Inhalte erfüllt.

Harms unterscheidet in der mittelalterlichen Philosophie ein doppeltes Verhältnis zum Staate: anfänglich habe man den Staat als etwas Untergeordnetes als ein blofses Mittel für die Kirche betrachtet (Augustin), später sei die Auffassung edler geworden und man habe ihn als die eine Seite des Gottesreiches betrachtet. Ob es hiermit seine Richtigkeit habe, kann bezweifelt werden; nach manchen kirchenpolitischen Schriftstellern wäre die Entwicklung geradezu umgekehrt verlaufen.

Harms erhebt die Frage: Ist das Recht im Willen oder in der Vernunft begründet und entscheidet sich für das letztere. Im letzten Grunde, meint er, ruhe es in Gott und sein nächstes Organ ist der durch das Wesen Gottes gebundene ordnende Menschenwille. Wie das freilich näherhin gemeint sei, erfahren wir nicht.

Es erhebt sich ferner die Frage: gehört das Recht der Natur oder der Geschichte an, d. h. ist es wie die Naturerscheinungen etwas Unveränderliches und erfolgt es, wie die Naturgesetze, immer in einer und derselben Weise, oder setzt es einen Trieb voraus, aus dem die Geschichte hervorgeht? Um diese Frage zu beantworten, werden nicht hergehörende Momente beigebracht. (S. 90 f.) Die Frage wird weder dadurch entschieden, dafs der Naturstand eine unmögliche Fiktion ist,

noch dafs die Natur nur den Selbsterhaltungstrieb kennt, während dem Recht höhere Triebe zu Grunde liegen. Es handelt sich vielmehr darum, das Bleibende und das Veränderliche im Recht zu unterscheiden und die Seite, welche den Zusammenhang des Rechtes mit der Natur aufweist, wie die andere, wo es darüber hinausführt, gleichmäfsig zu berücksichtigen. Eine einseitig geschichtliche Fassung des Rechtes nähert sich bedenklich der von Harms verpönten Vertragstheorie und kann der gewohnheitsmäfsigen Bildung derselben nicht gerecht werden.

Harms stimmt nämlich der geschichtlichen Schule zu und zieht es vor, das Recht aus der Gewohnheit, als aus bewufster gesetzgeberischer Absicht zu erklären; er schreibt dem Rechte eine Art natürlichen Wachstums zu, wiewohl er sich bemüht, eine physiologische Beschlagnahme des Rechtes abzulehnen. Die Gewohnheit, heifst es, ist nicht reiner Naturprozefs und das Recht wächst nicht wie eine Pflanze, die Gewohnheit wird freilich zur zweiten Natur, aber nur auf geistigem Gebiete — „ein Stein gewöhnt sich nicht an, nach dem Gesetze der Schwere zu fallen, sondern er fällt, doch von Anfang an und durch alle Zeiten hindurch in gleicher Weise" —, die Gewohnheit ist die ursprüngliche Bildungsform des Geistes, ein Naturvorgang, aber sie setzt ein Denken oder wenigstens ein berechtigtes Gefühl voraus und bildet „die Grundlage für den Vernunftprozefs". Nicht minder als die Naturanalogie wird die Reflexion von der Rechtsbildung ferngehalten und H. flüchtet sich zu dem dunkeln Begriff der Gewohnheit in der Indifferenzlinie zwischen Geist und Natur, zwischen bewufster und unbewufster Rechtsbildung. Das Princip der Gewohnheit ist der Schibboleth der Indifferenz- oder Indentitätsphilosophie, trägt ganz ihren Charakter und sucht wie diese zwischen Idealem und Realem zu vermitteln. So gilt auch von ihr das Wort Hegels über die Identitätslehre: sie sei die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind.

Gehört das Recht zur Kategorie der Tugenden, der Güter oder der Pflichten? Der Verfasser unterstellt es dem Begriff der Pflichten. Wäre es eine Tugend, wie es die antike und mittelalterliche Ansicht wollte, so liefse sie sich meint H., nicht befehlen. Eine Tugend ist freie Gabe der Person und hat nur als solche einen Wert, sie zu befehlen wäre Despotismus. „Was aber Recht ist, mufs sich befehlen lassen." Die moderne Ansicht fafst nach H. „das Recht als Mittel für die Güter des Genusses der Einzelnen oder des Ganzen, des Gemeinnutzens, der Wohlfahrt"; auch diese Ansicht hält er für verwerflich; denn sie führe zum Hedonismus und zur Auflösung der Rechtsordnung. Es seien die Kommunisten und Anarchisten, welche die volle Konsequenz aus dieser Ansicht ziehen und jedem das gleiche Recht auf Genufs zusprechen.

So scharfsinnig die Kritik ist, so mufs doch ihre Berechtigung bestritten werden. Das Recht mufs einen Zweck haben, dieser Zweck kann aber nur ein Gut sein und es kommt nur darauf an, welcher Art dieses Gut ist. Der Verfasser selbst nennt gelegentlich die Freiheit als Rechtszweck. — Soll das Recht allgemein herrschen, so mufs die rechtliche Gesinnung allgemein d. h. zu einem allgemeinen moralischen Habitus werden, sei er auch nur auf die äufserliche Befolgung des Gesetzes, auf Legalität gerichtet. Dies ist aber nichts anderes, als die Tugend der Gerechtigkeit der Alten. H. selbst betont es einer Ansicht gegenüber, welche den Charakter der Erzwingbarkeit des Rechtes ausschliefslich hervorhebt, dasselbe müsse in der Gesinnung wurzeln und als Pflicht bewufst sein.

Noch sind einige Einzelheiten zu beanstanden. Kant legt die reine Form des Willens dessen allgemein gültige Bestimmtheit seiner Ethik zu Grunde, statt dessen unterschiebt ihm Harms die Idee der Freiheit;

diese, heifst es (S. 62), sei reiner Vernunftbegriff und stelle die Unendlichkeit eines Wesens, absoluten Wert dar. Die Freiheit selbst erklärt der Verfasser S. 100 unzutreffend dahin, der Wille sei deshalb frei, weil er „Produktivität aus dem Bewufstsein ist“, über die Wirklichkeit hinausgeht und Neues, nicht Daseiendes schafft.

Maihingen. Dr. G. Grupp.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXX, 4—6; CXXI, 1. 1890. *A. Farges:* De la connaissance et de la conscience sensibles, en général 297. *Charaux:* Les éléments de la pensée et les éléments de l'histoire 323. *De Broglie:* La géométrie non euclidienne (Forts., vgl. V, 126 dieses Jahrbuches) 340. *Domet de Vorges:* De la pensée de S. Thomas sur la notion du bien obligatoire 370. *d'Hulst:* S. Thomas et le spiritualisme à la Sorbonne 376. *A. Farges:* L'homme et la bête 393. *A. Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 427. CXXI, 75. *Ch. Denis*: L'oeuvre de M. Caro et le spiritualisme en France 455. CXXI, 27. *G. Lechalas:* Le nombre et le temps dans leurs rapports avec l'espace 516. *A. Largent:* Une histoire du siècle apostolique 541. *A. Farges:* L'illusion métaphysique du moi CXXI, 5. *G. Lechalas:* La géométrie générale et l'intuition 56.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 5 u. 6 1890. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III qu. 1—26 (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 65. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I qu. 27—43 (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 71. *Tononi:* Consilium Fratris Gometii Minoritae in favorem Montis Pietatis anni 1491 nunquam editum 74. 95. *Fernandez:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 77. *Ermoni:* Commentarium in Opusculum S. Thomae Aqu. de verbo (Forts., vgl. V, 126 a. a. O.) 81. *A. Barberis:* De mente S. Bonaventurae circa humanam cognitionem 86.

Philosophisches Jahrbuch III. Bd. 4. Heft 1890. *Hayd:* Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntnis Schl(ufs; vgl. IV, 512 a. a. O.) 353. *Kadeřávek:* Über die Einführung der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie an den philosophischen Fakultäten (Schlufs; vgl. V, 255 a. a. O.) 373. *Pfeifer:* Analogieen zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kants Kritik der Gottesbeweise 390. *Sierp:* Pascals Stellung zum Skepticismus (Schlufs; vgl. V, 255 a. a. O.) 403.

Zeitschrift für exakte Philosophie XVIII, 1. Heft 1890. *Thilo:* Über das zweite Buch der allgemeinen praktischen Philosophie Herbarts 1. *O. Flügel:* Zur Lehre vom Willen 30. *Cornelius:* Zur Theorie der Aufmerksamkeit 68. Ein Brief *Herbarts* 77.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XCVII, 1. u. 2. Heft, XCVIII, 1. Heft 1890. *Glogau:* Über Goethe. Studie zur Entwicklung des deutschen Geistes 1. *Volkelt:* Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang. Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus 25. *Bender:* Über das Wesen der Sittlichkeit

und den natürlichen Entwicklungsprozefs des sittlichen Gedankens 67. 228. *Joël:* Zur Geschichte der Zahlprincipien in der griechischen Philosophie 161. *Hayd:* Die Wissenschaft des Wissens von Wilh. Rosenkranz 264. XCVIII, 39. *Uphues:* Über Wahrnehmung und Empfindung XCVIII, 1. *Weifs:* Über Bernhard Pünjers Grundrifs der Religionsphilosophie 52. Mitteilung. Von *L. Busse* 62. Nekrolog über A. Spir. Von *Jodl* 65.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XXXIX, 2.—4. Heft 1890. *Dressel:* Energie und Entropie, die Triebfedern der unbelebten Welt (Schlufs; vgl. V, 255 a. a. O.) 137. *Haan:* Über Hypnotismus (Forts.; vgl. V, 255 a. a. O.) 258. *Scheid:* Die Weltanschauung des Boëthius und sein Trostbuch 374.

St. Thomasblätter. II. Bd. 20.—24. Heft 1890. Ein oft mifsbrauchter Text aus Thomas über den freien Willen (Forts.; vgl. V, 255 a. a. O.) 609. Urzustand des Menschen (Forts.; vgl. V, 255) 622. 650. 688. 714. 747. Erläuterung von Thomas-Artikeln aus Thomas selbst (Forts.; vgl. V, 255) 624. 662. 689. 719. 754. Gewöhnliche Einwürfe gegen die Lehre des hl. Thomas (Forts.; vgl. V, 255) 630. 652. 695. 727. 749. Bausteine zur Erkenntnistheorie (Forts.; vgl. V, 127) 641. 673. 705. 739.

Tüb. Theologische Quartalschrift. LXXII. Bd. 3. u. 4. Heft 1890. *Schanz:* Die alte und neue Weltanschauung 436.

Jahrbücher für protest. Theologie. XVI. Bd. 3. u. 4. Heft 1890. *J. W. van den Linden:* Übersicht der religionsphilosophischen Arbeiten einiger niederländischen Theologen in den letzten dreifsig Jahren 357. *Nitzsch:* Zum Begriffe des Ethischen 473. *L. Paul:* Über die Logoslehre bei Justinus Martyr.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Abbot: The way out of agnosticism, or the philosophy of free religion, Boston 1890; bespr. von *Rappenhoener* im *Philos. Jahrbuch* 3, 423.

Aertnys: Theologia moralis, Paderborn 1890; bespr. von *Lehmkuhl* in den *Stimmen aus Maria-Laach* 39, 191.

Atzberger: Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, Freiburg 1890; bespr. von *Knabenbauer* in den *Stimmen aus Maria-Laach* 39, 430.

Baltzer: Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888; bespr. von *Toennies* in der *Zeitzchr. f. Philos. u. phil. Kritik* 98, 129.

Bastian: Allerlei aus Volks- und Menschenkunde, Berlin 1888; bespr. von *Hochegger* in der *Z. f. Philos. u. phil. Kr.* 98, 138.

Baeumker: Das Problem der Materie, Münster 1890; bespr. von *Schanz* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* 72, 173.

Bender: Zur Lösung des metaphys. Problems, Berlin 1886; bespr. von *Lasson,* in der *Z. f. Philos. u. phil. Kr.* 97, 139.

Brasch: Gesammelte Essays und Charakterköpfe zur neuern deutschen Philosophie und Litteratur, Leipzig 1886; bespr. von *Schwarze,* in der *Z. f. exakte Philos.* 18, 116.

Büchner: Über religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung, Leipzig 1887; bespr. von *Jakoby* in der *Z. f. Philos. u. phil. Kr.* 98, 142.

Caspari: Drei Essays über Grund und Lebensfragen der philos. Wissenschaft, Heidelberg 1886; bespr. von *Jodl* in der *Z. f. Philos. u. phil. Kr.* 97, 294.

Cathrein: Moralphilosophie, 1. Bd. Freiburg 1890; bespr. von *Hoensbroech* in den *Stimmen aus M.-L.* 39, 442.

Doederlein: Philosophia divina, Gottes Dreieinigkeit bewiesen an Kraft, Raum und Zeit, Erlangen 1889; bespr. von *Rabus* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 105.

Dreher: Die Physiologie der Tonkunst, Halle 1889; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* 3, 429.

Feldner: Die Lehre des hl. Thomas v. Aq. über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890; bespr. von *W. Esser* im *Phil. Jahrb.* 3, 411.

Fischer: Über die menschliche Freiheit, Heidelberg 1888; bespr. von *Walter* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 134.

Hagemann: Logik und Noetik, Freiburg 1887; bespr. von *Thilo* in der *Z. f. ex. Phil.* 18, 126.

Haller: Alles in Allen; Metalogik, Metaphysik, Metapsychik, Berlin 1888; bespr. von *Lasson* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 17, 147.

v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, Leipzig; bespr. von *Dorner* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 90.

Heinrich: Dogmatische Theologie, 7. Bd. 1. Abt., Mainz 1889; bespr. von *Renninger* in der *Lit. Rundschau* 16, 263.

Höffding: Ethik, eine Darstellung der eth. Principien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse, Leipzig 1888; bespr. von *Gutberlet* im *Ph. Jahrb.* 3, 440.

Joël: Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos, Berlin 1887; bespr. von *Richter* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 157.

Isenkrahe: Über die Fernkraft u. das durch Paul Du Bois-Reymond aufgestellte dritte Ignorabimus, Leipzig 1889; bespr. v. *Gutberlet,* im *Phil. Jahrb.* 3, 432.

Köber: Die Philosophie A. Schopenhauers, Heidelberg 1888; bespr. von *Heussler* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 112.

König: Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant, Leipzig 1888; bespr. von *Heussler* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 113.

Krause: Das nachgelassene Werk Kants: Vom Übergange von den metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, Frankfurt 1888; bespr. von *Thilo* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 300.

Kronenberg: Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang u. ihrer historischen Stellung, Heidelberg 1889; bespr. von *Falkenberg* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 303.

Lange: Geschichte des Materialismus u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1887; bespr. von *Braig* in der *Lit. Rundschau* 16, 289.

Lipperheide: Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre, München 1890; bespr. von *Bach* im *Phil. Jahrb.* 3, 422.

Manno: Die Stellung des Substanzbegriffes in der Kantschen Erkenntnistheorie, Bonn 1889; bespr. von *Thilo* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 18, 126.

Natorp: Einleitung in die Psychologie nach krit. Methode, Freiburg 1888; bespr. von *Thilo* in der *Z. f. ex. Ph.* 18, 89.

Neumayr: Theorie des Strebens nach Thomas von Aquin, Bozen 1890; bespr. v. *Stragans* in der *Lit. Rundschau* 16, 265.

Niemann: Die Erziehung des Menschengeschlechtes, Dresden 1889; bespr. von *Rabus* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 198.

Nolens: De Leer van den h. Thomas van Aquino over het recht, Utrecht 1890; bespr. *Annales de Philos. chrét.* 121, 101; *St. Thomasblätter* 2, 734; von *Barberis* im *Divus Thomas* 4, 124.

Ohse: Zu Platons Charmides, Berlin 1886; bespr. von *Richter* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 156.

Pfleiderer: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterientheorie, Berlin 1886; bespr. von *Thilo* in der *Z. f. ex. Ph.* 18, 107.

Reich: Schopenhauer als Philosoph der Tragödie, Wien 1888; bespr. von *Brodbeck* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 102.

Ribbeck: L. Annaeus Seneca, der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato u. dem Chritentum, Hannover 1887; bespr. von *Richter* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 118.

Schmidt: Begriff und Sitz der Seele, Heidelberg 1887; bespr. von *Münsterberg* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 134.

Schneid: Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1890, 2. Aufl.; bespr. von *Vinati* im *Divus Thomas* 4, 95.

v. Schubert-Soldern: Grundlagen zu einer Ethik, Leipzig 1887; bespr. von *Thilo* in der *Z. f. ex. Phil.* 18, 121.

Schulz: Der Gottesgedanke, Leipzig 1888; bespr. von *Jakoby* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 141.

Schwane: Dogmengeschichte der neuern Zeit, Freiburg 1890; bespr. von *Schanz* in der *Lit. Rundsch.* 16, 231.

Schwertschlager: Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit, Eichstätt 1888; bespr. von *Heussler* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 111.

Snell: Vorlesungen über die Abstammung des Menschen, Leipzig 1887; bespr. von *Heussler* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 307.

Steinthal: Der Ursprung der Sprache, 4. Aufl. Berlin 1888; bespr. von *Glogau* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 82.

Stentrup: Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato, Innsbruck 1889; bespr. von *Schill* in der *Lit. Rundsch.* 16, 323.

Surbled: Le cerveau, Paris 1890; bespr. von *Vinati* in den *Annales de Philos. chrét.* 120, 390.

Uebinger: Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus, Paderborn 1888; bespr. von *Richter* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 98, 119.

Veeck: Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs, Gotha 1888; bespr. von *Liebermann* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 149.

Voltz: Die Ethik als Wissenschaft, Strafsburg 1886; bespr. von *Witte* in der *Z. f. Ph. u. ph. Kr.* 97, 125.

Wahle: Die Glückseligkeitslehre der Ethik des Spinoza, Wien 1889; bespr. von *Gutberlet* im *Ph. Jahrb.* 3, 436.

Weber: Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie, Gotha 1888; bespr. von *Müller* in der *Z. f. ex. Ph.* 18, 94.

Weisengrün: Die Entwicklungsgesetze der Menschheit, Leipzig 1888; bespr. von *Gloatz* in der *Z. f. ex. Ph.* 18, 81.

Weiss: Einleitung in die Ethik, Freiburg 1889; bespr. v. *Linsenmann* in der *Tüb. Theol. Quartalschrift* 72, 682.

DER NEUESTE KOMMENTATOR DES HL. THOMAS.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

Im „philosophischen Jahrbuch", herausgegeben von Dr. C. Gutberlet, 3. Bd, 4. H. versucht sich Herr Dr. W. Esser in der Kommentierung der Werke des hl. Thomas von Aquin. Veranlassung dazu bot ihm das von mir veröffentlichte Buch über: ‚die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas.' Der von Dr. W. Esser angestrebte Zweck war also, zu untersuchen, ob die von mir als Lehre des hl. Thomas aufgestellte Doktrin sich in der Wirklichkeit auch als solche erwiese.

Der Herr Kritiker bemerkt, er „gestehe gerne, dafs Feldners Schrift von grofser Belesenheit und Kenntnis der Werke des ‚Doctor Angelicus' zeugt; und bezüglich der Lösung der ersten Frage — welches die Ansicht des hl. Thomas bezüglich des Einflusses des Schöpfers auf die Handlung seiner Geschöpfe sei (S. 411) — könne er nicht umhin zu behaupten, dafs sich viel schätzbares Material in dem genannten Werke vorfinde." (S. 412). Was dann aber die Sache selber angeht, so scheine dem Herrn Kritiker die Frage, ob Feldner in allen Stücken die wahre Lehre des englischen Lehrers richtig aufgefafst und korrekt wiedergegeben habe, nicht so rundweg bejaht werden zu können." (a. a. O.)

Wohl habe der Verfasser:

1. mit überzeugender Beweiskraft dargethan, dafs, da Thomas mit vollem Rechte nicht die Kreatur, sondern Gott für das Hauptagens erklärt und das Geschöpf blofs als Werkzeug in der Hand des allmächtigen Schöpfers anerkennt, eine gewisse „motio physica" des Geschöpfes durch den Schöpfer bei jeder Thätigkeit statthaben müsse.

2. ebenso zwingend beweise er, dafs diese motio wenigstens ‚natura et causalitate' der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen müsse, und darum auch in diesem Sinne ‚praemotio physica' genannt werden könne.

3. beschreibe er ganz richtig diese praemotio physica als die Überführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns. (a. a. O.)

„Schwieriger und verwickelter," meint der Herr Kritiker, „gestaltet sich jedoch unsere Frage, wenn wir jetzt weiterhin das Wesen der ‚praemotio' näher zu bestimmen suchen. Da wir nun in diesem Punkte nicht in allem dem hochw. Herrn Verfasser beistimmen können, wollen wir mit wenigen Worten Feldners Ansicht wiederzugeben versuchen, dann dieser die Lehre des ‚Doctor Angelicus' gegenüberstellen, wie sie uns in seinen Werken entgegenzutreten scheint, und das Endurteil ‚judicio sapientiorum' überlassen." (S. 413.)

Nach der Ansicht des Herrn Kritikers weicht P. Feldner in sechs Punkten von der Lehre des hl. Thomas ab, und zwar:

1. darin, dafs er den Willen eine passive Potenz nennt, während sie nach S. Thomas eine aktive, operative Potenz ist;

2. darin, dafs er die motio divina im passiven Sinne real verschieden sein läfst von der actio, wozu sie von Gott gegeben ward;

3. darin, dafs er behauptet, Gott als motor universalis teile unserm Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgut mit;

4. darin, dafs er lehrt, diese Bewegung des Willens von seiten Gottes sei bereits ein freier Akt, und nicht vielmehr ein natürlich notwendiger;

5. darin, dafs er die Anschauung verteidigt, der Wille könne diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber aktiv modifizieren;

6. darin, dafs ein natürlich-notwendiger Akt als solcher frei sein könne. (S. 419—421) Besehen wir uns die Sache etwas näher.

Ad 1. — Nach P. Feldner ist der Wille an und für sich keine aktive, sondern eine rein passive Potenz. — Was ist denn der Wille an und für sich zufolge der Meinung des Herrn Kritikers? Beschreibt Feldner ganz richtig die praemotio physica als die Überführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft, so bleibt diese Kraft ohne praemotio physica offenbar blofs handelnsfähig. Ist nun eine blofs handelnsfähige Kraft gleichbedeutend oder identisch mit der actu handelnden? Das bestreitet ja der Herr Kritiker selber, indem er sagt, die praemotio physica

bewirke, dafs die handelnsfähige Kraft actu handle. Dem P. Feldner sind aber: aktives Princip, aktive Potenz oder agens in actu identische Begriffe, wie der Herr Kritiker S. 413 selber zugesteht. Ist also das agens in actu gleichbedeutend mit aktiver Potenz oder Kraft, so unterscheidet es sich ohne Zweifel sachlich vom agens in potentia, von der Kraft im handelnsfähigen Zustande. Mufs man demnach den Willen in diesem handelnsfähigen Zustande nicht passiv nennen?

Ferner erklärt der Herr Kritiker S. 412 gegen P. Molina, das Thätigkeitsprincip der Kreatur sei an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln; und es müsse aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt werden. Ist diese Möglichkeit nicht etwas Passives? Bildet sie nicht den Gegensatz zum Aktiven in ordine entitativo sowohl wie in ordine operativo? Endlich sagt der Herr Kritiker S. 413, Kard. Franzelin fordere mit Capreolus, Dom. Soto, Cajetan und Bannes u. a. eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft. Mit dieser Auffassung ist der Herr Kritiker offenbar einverstanden. Wie nun, wenn das Agens innerlich verändert werden mufs, verhält es sich dann nicht passiv, ist es dann nicht mobile, keineswegs aber movens? Aktiv wird es ja erst durch Hinzufügung neuer Kraft. Wo lehrt aber Feldner in seinem Buche etwas anderes, als was der Herr Kritiker hier sagt? Der Wille ist an sich passiv heifst nichts anderes als, er ist nicht agens in actu und mufs darum vom Gegenstande objektiv, und von Gott, der ersten Ursache, subjektiv zu einer Thätigkeit bestimmt werden. Gott mufs eine neue Kraft hinzufügen, damit der handelnsfähige Wille in der Wirklichkeit handele. Der Herr Kritiker spielt also mit Worten, um zwischen dem hl. Thomas und P. Feldner einen Gegensatz herauszubringen, und widerspricht sich noch dazu selber.

Aber P. Feldner lehrt, der Wille an sich sei rein passiv, er gleiche der materia prima. — Gewifs gleicht er der materia prima. Allein worin? Darin, dafs er, wie die materia prima, an sich unbestimmt ist; ferner darin, dafs er unter einer Thätigkeit die Unbestimmtheit für eine andere, oder auch für die Unthätigkeit so wenig verliert, wie die materia prima ihre Unbestimmtheit für eine andere Form einbüfst. Dagegen ist der Wille an sich thätigkeits- oder handelnsfähig, während die materia prima sich als ganz und gar unfähig erweist, irgend eine Form hervorzubringen. Der Wille bildet Thätigkeitsprincip, allein an sich ist er blofs principium radicale und

remotum. Durch die praemotio physica wird er principium formale und proximum. Die materia prima ist weder principium radicale und remotum, noch wird sie jemals principium formale und proximum ihrer Form. Es liegt somit auf der Hand, dafs P. Feldner den Vergleich mit der materia prima weder als in jeder Beziehung ausschlaggebend hingestellt hat, noch auch dafs der Herr Kritiker das Recht hat, dem P. Feldner dies unterzustellen. Der Traktat über die radikale Freiheit im Buche des P. Feldner erteilt darüber hinreichend Aufschlufs.

Die Behauptung des Herrn Kritikers, nach P. Feldner sei erst die potentia in actu das Princip der Thätigkeit, entbehrt somit der Wahrheit. Die potentia in actu bildet das formelle und unmittelbare Princip, wie im Buche des P. Feldner mehr als einmal zu lesen ist; der Wille an und für sich dagegen ist principium radicale und remotum.

Der Herr Kritiker beruft sich auf den hl. Thomas, dafs unser Wille keineswegs eine rein passive, sondern eine aktive Potenz sei. Der Beweis dafür ist aber dem Herrn Kritiker total mifslungen. Nirgends behauptet P. Feldner, dafs der Wille überhaupt nur eine rein passive Potenz sei. Er lehrt vielmehr, dafs der Wille an und für sich eine rein passive Potenz bilde. Das sagt aber S. Thomas auf das bestimmteste. Denn aktive Potenz oder agens in actu sind nach P. Feldner und S. Thomas eins und dasselbe. Das gibt der Herr Kritiker unumwunden zu (S. 413). Lehrt nun S. Thomas irgendwo, dafs der Wille an und für sich, d. h. seinem Wesen nach aktive Potenz sei? Hat der Herr Kritiker vergessen, was im Buche auf S. 63 und 64 steht? Ist es ihm schon zwei Seiten später wieder entfallen, was er selber sagt, der Wille sei an sich blofs handelnsfähig, blofs in der Möglichkeit zu handeln? Kann er behaupten, dafs der Wille ununterbrochen in der Wirklichkeit handele? Das müfste aber geschehen, wäre der Wille an und für sich keine passive, sondern eine aktive Potenz; denn das agens in actu ist blofs der Natur und Kausalität nach früher als das Handeln oder die Thätigkeit selber; betreffs der Zeit sind beide zugleich.

Die eine vom Herrn Kritiker aus S. Thomas angeführte Stelle: 1. p. q. 82. a. 4 beweist, dafs der Wille überhaupt eine aktive Potenz bildet, was P. Feldner nirgends bestreitet; die andere sagt, wenn sie nicht verstümmelt wiedergegeben wird, das Gegenteil von dem, was der Herr Kritiker will. Sie lautet nämlich: ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non producit se ad actum; non autem locum

habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per objectum (de veritate q. 24. a. 4, nicht 5, ad 15). Die letzten hier unterstrichenen Worte hat der Herr Kritiker ausgelassen und das mit gutem Grund. Denn wird der Wille vom Gegenstande bestimmt und in die Wirklichkeit übergeführt, so ist er dem Gesagten zufolge offenbar an und für sich passiv. Das Passive wird bestimmt, das Aktive dagegen wirkt bestimmend. Das Passive empfängt einen Einfluſs, das Aktive übt einen solchen aus. Ist der Wille an und für sich aktive Potenz, dann braucht er nicht bewegt zu werden, sondern er bewegt dann selber. Nun lehrt aber S. Thomas an mehr als hundert Stellen, der Wille sei ein movens motum.

Ad. 2. P. Feldner läſst die motio divina im passiven Sinne real verschieden sein von der actio, wozu sie von Gott gegeben ward, was der Lehre des hl. Thomas widerspricht.

Was ist die motio divina im passiven Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die motio divina sei die Hinzufügung neuer Kraft. S. 413. 416. Im passiven Sinne muſs sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein. Und wozu wird diese neue Kraft gegeben und aufgenommen? Damit der Wille in Wirklichkeit handele. Das Aufnehmen dieser Kraft und das auf Grund dieser Aufnahme erfolgende Handeln sind nun im Sinne des Herrn Kritikers real ein und dasselbe. Nur so kann der Herr Kritiker den hl. Thomas in Gegensatz zu P. Feldner bringen. Daſs der hl. Thomas und mit ihm die ganze Philosophie bis auf unsere Tage herauf zwei Kategorieen, leiden und handeln, agere et pati unterscheidet, das geniert den Herrn Kritiker natürlich nicht im mindesten.

S. 416 sagt der Herr Kritiker unter Berufung auf S. Thomas: de potentia q. 3. a. 7., die von Gott erhaltene Bewegung bleibe im Willen per modum passionis, sie sei gleichzeitig mit der vom bewegten Willen als selbständigem Princip nunmehr ausgehenden Wollensthätigkeit. Trotzdem ist sie real identisch mit der Wollensthätigkeit selber! Ferner unterscheidet S. Thomas in jeder Bewegung drei Dinge: die Bewegung des Bewegers, (motio active sumpta), die Bewegung des Beweglichen (motio passive sumpta), endlich die Vollendung der Bewegung oder die Ankunft am Ziele. Der Terminus der Actio des Bewegers ist die Bewegung im Bewegten. Bei dieser Bewegung empfängt der Wille durch die Actio Gottes eine Bewegung. Der Wille verhält sich bei dem Empfang dieser Bewegung rein passiv leidend, nicht aktiv oder handelnd. Dies lehrt uns der

hl. Thomas, wie der Kritiker hervorhebt, mit ausdrücklichen Worten de pot. q. 3. a. 7 ad 3. Dieser motus ist keineswegs ein freier Akt des Willens. Ursprünglich ist es überhaupt noch kein eigentlicher Akt des Willens, sondern mehr eine passio; sobald er jedoch einmal im Willen seinen Sitz genommen und der Wille in Bewegung ist, d. h. bereits will, hört dieser motus auf, eine passio zu sein, und wird zum actus qui progreditur ab ipsa voluntate. So der Herr Kritiker S. 417.

Sonderbar! Die Bewegung des Willens resp. das Bewegtwerden desselben besteht in einer gewissen Teilnahme an der Kraft des Bewegenden. Das Bewegte empfängt in sich eine Bewegung per modum alicujus passionis vel impressionis transeuntis. In Kraft dieser mitgeteilten Bewegung ist dann das Bewegte selber thätig und auch nur so lange thätig, als in ihm die Bewegung des Hauptbewegers verbleibt. Allein diese Bewegung passiv genommen, unterscheidet sich nicht sachlich von dem, wozu sie gegeben ward, d. h. von der Thätigkeit des Bewegten selber! Der Wille verhält sich bei dem Empfange dieser Bewegung, also bei dem Bewegtwerden, rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd. Nichts destoweniger ist dieses Bewegtwerden des Willens real identisch mit der actio oder dem Handeln desselben! Dieser motus ist noch kein eigentlicher Akt des Willens, sondern mehr eine passio; aber er ist sachlich ein und dasselbe mit dem Akte! Das nun soll Lehre des hl. Thomas sein? Gott bewahre uns vor einer derartigen Doktrin.

Überdies bringt hier der Herr Kritiker im Anschlufs an Satolli den philosophischen Nonsens vor, dafs eine Bewegung aufhört passiv zu sein und zur actio wird. Was der Herr Kritiker mit dem Citate aus S. Thomas: 3. c. g. c. 89 eigentlich will, ist uns nicht klar. Darin steht kein Wort, dafs die Bewegung des Willens passiv genommen real identisch sei mit der Thätigkeit desselben. Die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können. Sylvius sagt: causam secundam operari est usus causae secundae. nec realiter differt ab ejus actione. Hat P. Feldner je behauptet, dafs operari des Willens sachlich verschieden sei vom agere desselben? Moveri unterscheidet sich sachlich vom agere, nicht aber operari.

Ad 3. Gott als motor universalis teilt unserm Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgut mit, was mit der Lehre des hl. Thomas nicht übereinstimmt.

Wie erklärt der Herr Kritiker den hl. Thomas? Die Bewegung im passiven Sinne wird, wie wir gehört haben, zum actus. Dieser Akt ist aber dadurch noch nicht ein freier Akt. Der motus voluntatis ist von seiten Gottes nicht cum, sondern sine collatione praecedente unseres Verstandes zustande gekommen. Daher ist dieser motus kein freier, sondern ein natürlicher Willensakt und bleibt es so lange, bis er nach vorhergegangener Überlegung dennoch nicht abgeschüttelt worden ist. Sobald aber der Wille nach vorhergegangener Überlegung des Verstandes die Bewegung nicht unterdrückt, sondern fortdauern läfst, wird der anfänglich unfreie Willensakt zum freien Akte. Dieses „fortdauern lassen" geschieht nicht durch einen neuen Willensakt, sondern derselbe Akt, welcher zwar ausging a voluntate „prout natura", geht jetzt von derselben voluntas „prout ratio vel libera" aus. So können wir also in dem Akte des Willens einen dreifachen Zustand unterscheiden: Im ersten Stadium wird der Wille von Gott aus dem Zustande der Unthätigkeit in seine eigentümliche Thätigkeit, in das Wollen übergeführt. In diesem Stadium ist Gott allein thätig als Beweger. Der Wille empfängt die Bewegung von Gott. Im zweiten Stadium dauert die von Gott empfangene Bewegung fort, geht aber aktiv vom Willen selber aus, freilich ‚in virtute Dei moventis.' Dieser Willensakt ist aber noch immer unfrei, natürlich. Im dritten Stadium ist der Willensakt frei, weil der Wille nach vorausgegangener Erkenntnis und Überlegung die von Gott empfangene Bewegung nicht abgeschüttelt hat, sondern fortdauern läfst und näher bestimmt. (S. 417. 418.)

Es ist nicht anzunehmen, dafs S. Thomas je im Leben auf philosophischem Gebiete dem reinsten Darwinismus das Wort geredet hat. Zuerst geht die passio in eine actio über; dann wird aus dem unfreien natürlichen Akte, nicht durch einen neuen Willensakt, sondern blofs durch die Fortdauer dieses unfreien natürlichen Aktes ein freier. Im ersten Stadium wird der Wille von Gott aus der Unthätigkeit in seine eigenütmliche Thätigkeit, in das Wollen übergeführt. In diesem Stadium ist Gott allein thätig, d. h. der Wille wird in das Wollen übergeführt, aber er selber will nicht, er bleibt dabei unthätig. Im zweiten Stadium geht die Bewegung aktiv vom Willen aus, d. h. der Wille will selber. Und warum? weil die von Gott empfangene Bewegung, d. h. das Nichtwollen des Willens fortdauert. Im dritten Stadium wird das Wollen des Willens ein freies, weil der Wille die empfangene Bewegung, d. h. das Nichtwollen fortdauern läfst und näher

bestimmt. Er läfst aber dieses Nichtwollen, dieses Unthätigsein nicht durch einen neuen Akt fortdauern! Eine solche Doktrin kann S. Thomas unmöglich vorgetragen haben!

Weiter heifst es S. 418: dafs der Wille sein Ziel das „seligsein“ bisweilen actu anstrebt, das sei die Wirkung der ‚motio et applicatio divina.‘ Diesen natürlichen und unfreien Willensakt könne der Wille unterdrücken, weil er es nach vorausgegangener Überlegung für besser hält, hic et nunc keinen Akt zu setzen. — Das verstehe nun, wer es vermag! Dieser Willensakt ist ein natürlicher unfreier, und trotzdem kann ihn der Wille unterdrücken, oder auch fortdauern lassen! Er ist auf das „seligsein“ in actu gerichtet, aber der Wille kann es für besser finden, nicht in actu, in der Wirklichkeit selig zu sein! Das alles geschieht aber nicht durch einen neuen Willensakt, sondern weil der Wille nach vorausgegangener Überlegung es so für besser hält. Wie viel Widersprüche auf einer und derselben Seite! Der Herr Kritiker leugnet geradezu den eigentlich freien Akt, die electio. Denn nach ihm besteht der freie Akt darin, dafs der Wille nach vorhergegangener Überlegung des Verstandes seinen unfreien, natürlichen Akt nicht unterdrückt, d. h. ihm gegenüber keinen neuen Akt setzt, somit unthätig bleibt. S. Thomas aber fordert entschieden einen Willensakt, die electio, wenn wir auch zugeben wollten, dafs er wirklich subjektiv unfreie, natürliche Akte angenommen habe, was wir jedoch durchwegs bestreiten. Es ist einfach ein heller Widerspruch, dafs der unfreie natürliche Willensakt blofs dadurch, dafs er fortgesetzt wird, dafs der Wille keinen neuen Akt setzt, in einen freien übergehe. So notwendig von seiten des Verstandes ein neuer Akt, die Überlegung ist, ebenso notwendig mufs der Wille einen neuen Akt, die Auswahl oder electio setzen, damit der Akt ein freier werde.

Der Herr Kritiker bemerkt ferner: der Wille könne aber auch, gleichfalls nach vorausgegangener Überlegung, den von Gott ihm eingegebenen Willensakt fortdauern lassen und auf irgend ein Einzelgut hinrichten, welches ihm als das richtige Mittel erscheint zur Erreichung des Zieles, welches er anstrebt.

Wodurch kann der Wille dies? Blofs durch die Fortsetzung des unfreien natürlichen Aktes? Der ist ja an und für sich blofs auf das Ziel, auf das „seligsein“, nicht auf das Mittel gerichtet. Der Herr Kritiker führt selber einen Text aus S. Thomas an, worin es heifst, dafs der Wille nicht jedesmal, so oft er das Ziel will, damit auch das Mittel wolle. Also

wodurch richtet der Wille den von Gott ihm eingegebenen unfreien natürlichen Akt auf ein Einzelgut? Offenbar durch einen neuen Akt des Willens, denn die Überlegung wirkt ausschliefslich objektiv, nicht aber subjektiv auf den Willen ein. Von wem stammt aber dieser neue Akt des Willens? Von Gott? nein, das bestreitet der Herr Kritiker, wie wir sogleich sehen werden. Er kommt somit vom Willen allein. Die eine Stelle aus S. Thomas: 1. 2. q. 9. a. 6 ad 3 haben wir in unserm Werke besprochen. Die zweite de verit. q. 22. a. 6 ad 5 beweist für den Herrn Kritiker nichts. Sie lautet: „voluntas vult naturaliter (d. h. prout natura est et ut talis a Deo, motore omnium naturarum, movetur) bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate.“ Die eingeklammerten Worte hat der Herr Kritiker willkürlich in den Text hineingesetzt, dafür aber die nachfolgenden: et propter hoc quidquid vult, vult sub ratione boni, non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit, ausgelassen. Die Worte: ‚sub ratione‘ boni besagen, dafs hier von der objektiven, nicht von der subjektiven Bewegung die Rede ist. Der Herr Kritiker hebt beständig das Wort motor universalis hervor und fafst universalis in der Bedeutung von: „im allgemeinen.“ Gott ist der Beweger „im allgemeinen.“ Eine „allgemeine“ Bewegung ist und bleibt ein philosophischer Widerspruch, denn jede Bewegung geht aus einem ganz bestimmten Princip hervor (actiones sunt suppositi) und steuert auf ein ganz bestimmtes Ziel los. Das „seligsein“ aber ist kein bestimmtes Ziel, kein finis quod, sondern finis quo, oder die ratio volendi für uns hier auf Erden.

Ad 4. Die Bewegung des Willens ist von seiten Gottes bereits ein freier Akt und nicht vielmehr ein natürlich notwendiger, ein Satz, den S. Thomas nicht kennt.

Wirkt Gott auch den freien Akt des Willens? Der Herr Kritiker behauptet es, indem er S. 419 schreibt: „Ein und dieselbe freie Thätigkeit geht also zugleich von Gott und dem freien Willen aus, aber von jedem sub diverso respectu. Gott, der motor universalis, überführt den Willen aus dem Nicht-Wollen in das Wollen, und zwar in das Wollen seines universellen Objektes, seines finis ultimus; sobald dann aber der Wille actu diesen will, kann er sich selber in Kraft der von Gott empfangenen Bewegung frei zu dem Einzelgut hinbewegen, welches er als Mittel zur Erreichung seines finis ultimus erkannt hat.

Nach dem Herrn Kritiker mufs also der Wille jedesmal, so oft er einen freien Akt zu setzen im Begriffe steht, vorerst den finis ultimus aktuell wollen. Allein das widerspricht direkt der Lehre des hl. Thomas. Denn S. Thomas sagt: non oportet quod semper aliquis cogitet de ultimo fine quandocunque aliquid appetit vel operatur (1. 2. q. 1. a. 6. ad 3). P. Feldner hat auf S. 192 seines Werkes noch drei andere diesbezügliche Stellen aus dem Doctor Angelicus angeführt, allein darum kümmert sich der Herr Kritiker nicht. Wie kann aber dann Gott Ursache des freien Aktes sein? Er bewirkt nach dem Herrn Kritiker ja blofs den unfreien, natürlichen Akt des Willens in Bezug auf das universelle Objekt. Kann ein unfreier Akt einen freien hervorbringen? Unmöglich, denn omne agens agit sibi simile. Der unfreie Akt unterscheidet sich specifisch vom freien. Kann ein unfreier Akt von selber in einen freien übergehen? Das schliefst einen Widerspruch in sich. Ist die Überlegung Ursache, dafs der unfreie Akt ein freier werde? Das ist nicht möglich, weil sie blofs objektiv auf den Willen einwirkt. Wie kommt also der freie Akt zustande? Ausschliefslich durch den Willen selber. Denn zunächst braucht der von Gott bewirkte unfreie natürliche Akt des Willens dem freien, wie S. Thomas lehrt, gar nicht voranzugehen. Zweitens könnte er den freien nicht bewirken, selbst zugegeben, dafs er jedesmal vorangeht.

Der Wille ist somit in Bezug auf die freien Akte ganz und gar unabhängig von Gott. Ja, er ist über Gott, denn er disponiert beliebig nach vorausgegangener Überlegung über die von Gott bewirkte unfreie, natürliche Thätigkeit. Man mutet dem englischen Lehrer kuriose Ansichten zu.

Ad. 5. Der Wille kann diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber aktiv modifizieren, eine Ansicht, die S. Thomas nicht teilt.

Seite 417 schreibt der Herr Kritiker: „Zunächst verhält sich der Wille bei dem Empfang der Bewegung von seiten Gottes rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd. Und dies lehrt uns der hl. Thomas mit ausdrücklichen Worten de potent. q. 3. a. 7. ad 3. Zweitens kann der Mensch diesen Terminus der göttlichen Bewegung nicht nichtannehmen; er mufs diesen motus in sich aufnehmen. Auch das ist Lehre des heil. Thomas." — Wie kommt nun der Herr Kritiker dazu, den P. Feldner in Widerspruch mit dem hl. Thomas zu setzen? P. Feldner sagt, der Wille könne nicht aktiv, d. h. durch eine Thätigkeit die Bewegung Gottes hindern. Der Herr Kritiker

behauptet, diese Lehre sei gegen den hl. Thomas. Damit scheint er ganz vergessen zu haben, was er auf der vorhin citierten Seite niedergeschrieben. In der That! Wie kann der Wille die Bewegung Gottes aktiv, durch eine Thätigkeit verhindern, wenn er sich dabei rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd verhält? Wie kann er diese Bewegung aktiv hindern, wenn er dieselbe nicht nichtanzunehmen vermag, wenn er sie in sich aufnehmen mufs? Hat denn der Herr Kritiker sein Manuskript nicht ein zweitesmal durchgelesen, um die beständigen Widersprüche mit sich selber irgendwie auszugleichen? Und es ist zudem nicht einmal wahr, ist mit nichten Lehre des hl. Thomas, dafs der Wille diese Bewegung in sich aufnehmen müsse. Der angeführte Text aus S. Thomas besagt nur, dafs der Willensakt gewifs erfolgen werde. Mit keinem Worte erklärt S. Thomas, dafs er eintreten müsse. Nicht P. Feldner also, sondern der Herr Kritiker steht überall im Widerspruch mit dem hl. Thomas.

Dieser Widerspruch des Herrn Kritikers mit S. Thomas und mit sich selber tritt noch um so deutlicher zu Tage, als der Herr Kritiker die Bewegung des Willens passiv genommen, also das Bewegtwerden des Willens sachlich identisch sein läfst mit der Thätigkeit desselben, oder mit dem, wozu diese Bewegung gegeben wurde. Denn verhält sich der Wille bei dieser Bewegung rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd, wie soll er dann aktiv Widerstand leisten können? Und mufs er diese Bewegung in sich aufnehmen, wie kann er sie dann durch einen Akt modifizieren? Ferner: wodurch modifiziert der Wille diese Bewegung, wenn er sie nicht stofflich, sondern aktiv modifiziert? Offenbar durch einen Akt. Wer ist nun die Ursache dieses die Bewegung Gottes modifizierenden Aktes? Gott vielleicht? Nein, Gottes Bewegung wird vielmehr modifiziert. Dieser Akt stammt somit ausschliefslich vom Willen her. Das Geschöpf besitzt also etwas, wovon Gott nicht die Ursache ist.

Die Belegstellen aus S. Thomas sind für den Herrn Kritiker durchaus nicht beweisend. De verit. q. 24. a. 4, nicht 5, wie fortwährend citiert wird, ad 15 haben wir früher schon betrachtet. Daselbst wird gesagt, dafs das liberum arbitrium vom Gegenstande oder Objekte bewegt werde. De malo q. 6. a. 1. ad 20 heifst es, dafs der Wille, wenn er das Endziel aktuell begehrt, sich selber bezüglich der Mittel in den Akt überführe. Dafs dieses aber ohne Gottes Einflufs in Betreff dieses Aktes geschehe, sagt der hl. Thomas nirgends. Dafür

stofsen wir überall auf die gerade entgegengesetzte Lehre. Nach S. Thomas bedarf der Wille zu jedem Akte der göttlichen Bewegung, somit auch zu demjenigen, wodurch er die Bewegung Gottes aktiv hindert. Merkwürdigerweise ist der Herr Kritiker derselben Ansicht. Welcher Widerspruch aber hierin liegt, begreift jedermann. Ebenso wenig lesen wir 1. 2. q. q. a. 3. ad 1, dafs bei dieser Bewegung des Willens Gottes Einflufs ausgeschlossen sei. Es heifst blofs, dafs der Wille überhaupt sich selber bewege, was P. Feldner noch nie bestritten hat. In der Stelle de malo q. 6. ad 15 erklärt S. Thomas, dafs jene Ursache, welche den Willen zum Wollen bewegt, denselben nicht mit Notwendigkeit dazu bewege. Der Wille selber könne dem ein Hindernis entgegensetzen. Hat P. Feldner dies jemals in Zweifel gezogen? Dafür behauptet aber der Herr Kritiker, der Wille könne diese Bewegung nicht nichtannehmen, er müsse sie vielmehr in sich aufnehmen. Wer weicht also von der Lehre des hl. Thomas ab, P. Feldner oder sein Kritiker?

Ad 6. Ein natürlich notwendiger Akt als solcher kann frei sein. — Wir sind erstaunt über diesen Satz des Herrn Kritikers. Wo hat denn P. Feldner gelehrt, dafs ein natürlich-notwendiger Akt als solcher frei sein könne? P. Feldner beweist aus dem hl. Thomas, dafs es überhaupt keine natürlichen notwendigen Akte des Willens für den Menschen hier auf Erden gebe, und der Herr Kritiker behauptet, P. Feldner lehre, dafs der natürlich-notwendige Akt als solcher frei sein könne. Gegen eine derartige Unterstellung kann nicht energisch genug Verwahrung eingelegt werden. Ein solches Verfahren ist einfach unehrlich. Der Herr Kritiker hat sich nicht einmal die Mühe genommen, das Buch des P. Feldner genau durchzulesen, sonst könnte er eine solche Behauptung über die Lehre des P. Feldner unmöglich aufstellen.

P. Feldner bleibt nach wie vor bei der Ansicht, dafs die natürliche Notwendigkeit nicht gegen die Freiheit verstofse. Und warum? weil er in Bezug auf die Thätigkeit des Willens (quoad exercitium actus) überhaupt keine natürliche Notwendigkeit anerkennt. Die Jansenisten verstehen bekanntlich, — nur dem Herrn Kritiker scheint dies nicht bekannt zu sein, — unter der libertas a necessitate ganz was anderes als S. Augustin und der hl. Thomas. Sie behaupten nämlich, dafs es natürlich-notwendige Akte des Willens gebe, die jedoch, nach ihrer Ansicht, gegen die Freiheit nicht verstofsen. Nach der Lehre des hl. Augustin und des Doctor Angelicus dagegen existieren

keine natürlich-notwendigen Akte des Willens. Beide Doctores ecclesiae nehmen nur eine Notwendigkeit an, die objektive, nicht die subjektive, und diese auch nur in Bezug auf das „seligsein", in Hinsicht auf die Glückseligkeit im allgemeinen. Und diese Notwendigkeit verträgt sich mit der Freiheit sehr wohl. Eine andere, ein natürlich-notwendiger Akt des Willens existiert einfach nicht. Wer steht demnach dem Jansenismus näher, P. Feldner oder sein Kritiker?

Der Herr Kritiker weicht also in vielem vom hl. Thomas und von den Grundsätzen der Philosophie ab. Und zwar:

1. darin, dafs er den Willen an und für sich eine aktive Potenz sein läfst. Aktive Potenz, agens in actu, ist an und für sich Gottes Wille allein.

2. darin, dafs er die Bewegung des Willens im passiven Sinne, das moveri für real identisch erklärt mit dem Akte, dem agere desselben. Pati gehört in eine andere Kategorie als agere.

3. darin, dafs nach ihm der Wille diese Bewegung in sich aufnehmen mufs, dafs er dieselbe nicht nichtannehmen kann.

4. darin, dafs er behauptet, diese Bewegung oder passio des Willens höre auf passiv zu sein und werde zum Akte.

5. wird nach seiner Meinung der unfreie Willensakt durch das Fortdauernlassen zum freien Akte.

6. geschieht dieses Fortdauernlassen nicht durch einen neuen Willensakt, nicht durch die electio.

7. ist bei der Überführung des Willens aus dem Zustande der Unthätigkeit in seine eigentümliche Thätigkeit, in das Wollen Gott allein thätig, obgleich das Übergeführtwerden, nach ihm, sachlich eins und dasselbe ist mit der Willensthätigkeit.

8. wird die Bewegung Gottes durch den Willen näher bestimmt, ist somit der göttlichen Thätigkeit übergeordnet.

9. hält der Wille es manchmal für besser, den natürlichen unfreien Willensakt, wodurch er aktuell nach dem „seligsein" strebt, zu unterdrücken.

10. überführt Gott den Willen aus dem Nichtwollen in das Wollen, und zwar blofs in das Wollen seines universellen Objektes. Bei dem Wollen eines partikulären Objektes hat also Gott nichts zu thun, denn er teilt unserm Willen nicht eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mit.

11. ist diese Bewegung des Willens von seiten Gottes nicht ein freier, sondern ein natürlich-notwendiger Akt.

12. kann der Wille die Bewegung Gottes aktiv, d. h. durch einen Akt modifizieren, abschütteln, oder zu einem Einzelgut hinlenken.

Ob das judicium sapientiorum mit dieser Theorie sich einverstanden erklärt? Wir bezweifeln es sehr. Es ist immer dieselbe Erscheinung. Die Menschen sind seit dem Entstehen der grofsen Reformation, richtiger gesprochen, seit der grofsen Revolution derart auf ihre Freiheit, eigentlich Unabhängigkeit versessen, dafs sie, um dieselbe zu verteidigen, bereitwillig Gottes Rechte preisgeben. Der edle Ritter erlaubt noch gnädig, dafs Gott ihm Knappendienste leiste, sich ihm gehorsam zur Verfügung stelle. Er, der freie Mann mufs über Gottes Thätigkeit disponieren, dieselbe nach Gutdünken modifizieren und beliebig dirigieren können, sonst betrachtet er es als unerhörten Eingriff in seine Rechte, in das Eigentum eines freien Mannes. Frei, unabhängig, Gott übergeordnet, das sind in dieser Theorie identische Begriffe. Selbstbestimmung bedeutet soviel als Alleinbestimmung und aktive Bestimmung des unbestimmten von Gott ausgeübten Einflusses!



DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

II.

In unserm ersten Artikel haben wir als Lehre des Aquinaten den Satz aufgestellt, dafs die Vernunft es mit ihrem Denkprozefs bezüglich der Frage, ob die von Gott erschaffene Welt einen Anfang habe, nicht zu absoluter d. h. metaphysischer Gewifsheit zu bringen vermöge, dafs sie vielmehr in dieser Beziehung auf den Glauben angewiesen sei.

Wollte die Philosophie uns über die genannte Frage metaphysische Gewifsheit geben, so müfste sie entweder beweisen, dafs die Welt keinen Anfang haben konnte, oder dafs sie einen solchen haben mufste. Ein Beweis mufs ja zur evidenten

Erkenntnis führen, dafs das Bewiesene so sein müsse und nicht anders sein könne.

Dafs die Welt einen Anfang habe, kann aber weder als notwendig, noch als unmöglich bewiesen werden. Die Gründe, welche für das eine, wie für das andere vorgebracht werden, sind nicht nötigend. Diejenigen, welche für die Notwendigkeit einer ewigen Welt vorgebracht werden, widerlegt der hl. Thomas mit Leichtigkeit (bes. Contr. Gent. lib. 2 cap. 31ff.); denjenigen, welche für die Unmöglichkeit einer ewigen Welt angeführt werden, spricht er nicht alle Wahrscheinlichkeit ab, wohl aber strenge Beweiskraft. Verlangt man, so fügt er hinzu, nicht mehr als wahrscheinliche Gründe (und eine diesen entsprechende moralische Gewifsheit), so werden dieselben viel wirksamer aus der Konvenienz eines Anfangs der Welt mit Rücksicht auf die Absicht Gottes bei der Schöpfung hergenommen. Handelt es sich aber, wie hier, mit Rücksicht auf den Glauben, um metaphysische Gewifsheit, so ist zu sagen, dafs die vorgebrachten Gründe, weil nicht nötigend, unzureichend sind.

Dieses letztere darzuthun, ist die eigentliche Aufgabe, die der hl. Thomas sich stellt.

Um hierüber keinen Zweifel zu lassen, wollen wir das über seinen Standpunkt Gesagte nochmals mit seinen eigenen Worten wiederholen.

In seinem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen (Dist. 1 q. 1 a. 5) stellt er zunächst zwei Ansichten einander gegenüber:

a) Opinio dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum; et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere — non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus (m. a. W. weil Ewig-sein und Geschaffen-sein sich widersprechen). Volunt etiam, quod mundum incepisse non solum fide teneatur, sed etiam demonstrative probetur.

b) Opinio dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse,

ita quod mundum incepisse non potuit (wohl Schreibfehler für possit) demonstrari, sed per revelationem divinam (hoc) esse habitum et creditum.

Für diese zweite Ansicht entscheidet er sich selbst: „Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc.“ Warum nicht? „Hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae. Et ideo — und das ist der tiefere Grund für seinen Standpunkt — potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur, si quis talibus rationibus inixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet.“[1]

---

[1] Diese Erinnerung ist auch jetzt noch am Platz, da man uns im Interesse des Kampfes gegen den Materialismus bestimmen möchte, die Lehre des hl. Thomas aufzugeben. „Indem man dem Materialismus die Möglichkeit einer ewigen Welt zugibt, gibt man alle jene Beweise, welche gegen den Materialismus aus der Unmöglichkeit einer ewigen Welt geführt werden können, aus der Hand, gibt sie preis. Von dieser Seite kann man dann dem Materialismus gar nicht mehr beikommen, und was er immer von „unendlichen Zeiträumen“ faseln, wie er immer mit diesen wirtschaften möge: man kann ihn in dieser Richtung wissenschaftlich nicht mehr bekämpfen, man mufs ihn gewähren lassen“ (Stöckl, im Katholik 1883 I. 359). — Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dafs der hl. Thomas dem Materialismus die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung in dem hier gemeinten Sinne nicht zugibt. Wer etwas zugibt, hält dasselbe für hinlänglich begründet. Das sagt der hl. Thomas aber nirgendwo, vielmehr widerlegt er, wie oben gesagt, alle Gründe, mit denen der Materialismus etwa versuchen möchte, seine Behauptung zu beweisen; das Einzige, was er sagt, ist dieses, dafs auch das Gegenteil nicht mit nötigenden Gründen bewiesen ist. — Dafs man aber alle jene Beweise, welche gegen den Materialismus aus der Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung geführt werden, aus der Hand gebe, das ist es gerade, was der hl. Thomas will. Stellt man dieselben als Beweise im vollen Sinne des Wortes auf, so setzt man sich der Gefahr aus, den Glauben verlacht zu sehen: denn nötigende Beweise sind es nun einmal nicht. Und das ist es, was der hl. Thomas vorsätzlich darthut. Seine Darlegung klarzustellen und zu prüfen, das ist es, was wir in diesen Aufsätzen unternommen haben. Wenn wir also seine Lehre aufrecht halten, so geschieht dieses nicht etwa, wie Stöckl nahelegt, „propter auctoritatem S. Thomae“ (a. a. O. S. 360), sondern wegen des Gewichtes seiner

Was ist demnach von diesem kritisch-apologetischen Standpunkte aus des Aquinaten Entscheidung? Er sagt:

1. Dafs die Welt einen Anfang habe, kann (de jure) nicht demonstrativ bewiesen werden.

2. Die hierfür angeführten Beweise sind thatsächlich (de facto) nicht demonstrativ, „non necessariae“.

I. Der zeitliche Anfang der Welt kann nicht demonstrativ bewiesen werden.

1. In der Sum. theol. 1. q. 46 a. 2 sagt der englische Lehrer mit der ihm eigenen, alles erschöpfenden Kürze: „Novitas mundi

Gründe. Es ist überhaupt befremdend, im Munde eines Philosophen wiederholt die Frage zu hören, „was es denn noch für ein Interesse habe, diese Lehre aufrecht zu halten.“ Philosophiert man denn etwa aus Interesse, und nicht vielmehr um der Wahrheit willen? Zwar kann man sich aus Interesse an die Behandlung einer bestimmten Frage heranmachen, oder aus Interesse sie unberücksichtigt lassen. Übernimmt man es aber einmal, dieselbe zu behandeln, so kann die Beantwortung nur von der erkannten Wahrheit bestimmt werden. Das „Aufrechthalten“ einer Lehre darf demnach in keiner Weise vom Interesse abhängig gemacht werden, sondern nur von der Erkenntnis ihrer Richtigkeit. — So beantwortet sich auch die Frage Stöckls, auf die er selbst keine Antwort zu geben weifs (S. 351), nämlich „warum der hl. Thomas in dieser Frage dem Moses Maimonides gefolgt sei“ (S. 350). Das mufs, so meint er wiederholt, stets auffallend bleiben. Aber wie, wenn der hl. Thomas diese Auffassung für die richtige hielt? Dafs ihm dieselbe aber als richtig erschien, hat er hinlänglich dargethan. — Was endlich Stöckl hinzufügt, dafs man in diesem Falle dem Materialismus mit seiner Behauptung einer ewigen Welt gar nicht beikommen könne, sondern ihn gewähren lassen müsse, folgt durchaus nicht aus den gegebenen Prämissen. Was der Materialismus zu beweisen hat, ist dieses, dafs die Welt thatsächlich ewig ist. Dafs aber jede seiner Behauptungen in dieser Beziehung unbegründet ist, können wir, mit dem hl. Thomas, mit Leichtigkeit (à merveille, wie Jourdain [La philos. de S. Thomas d' Aquin. Paris 1858. I. 239] sagt) nachweisen, ohne dafs wir soweit gehen, die absolute Notwendigkeit eines Anfanges der Welt beweisen zu wollen. Letzteres hiefse dem Aquinaten zufolge, plus sapere quam oportet sapere. — Damit verwehren wir aber, wohlgemerkt, keinem, für die Unmöglichkeit einer ewigen Welt Wahrscheinlichkeits- oder Konvenienz-Gründe vorzubringen; nur dürfen dieselben nicht demonstrative, folglich nötigende Beweiskraft in Anspruch nehmen.

non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. — Demonstrationis enim principium est quod quid est (d. h. das in der Definition ausgedrückte Wesen). Unumquodque autem secundum rationem suae speciei (in der Definition wird eben nur der Artbegriff ausgedrückt) abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur, quod universalia (z. B. der Allgemein- oder Art-Begriff Mensch) sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo, aut coelum, aut lapis, non semper fuit.

Similiter etiam (novitas mundi non potest demonstrationem recipere) ex parte causae agentis — quae agit per voluntatem, voluntas enim Dei ratione investigari non potest nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult."[1]

Mit diesen wenigen Worten thut der Heilige in seinem vollendetsten Schlufswerk — abgesehen von der Widerlegung der Gegengründe — unsere ganze Frage ab. Und wirklich scheint ein Beweis für den Anfang der Welt nur hergenommen werden zu können entweder aus ihrem Wesen — wenn gezeigt werden könnte, dafs dieses mit der Ewigkeit unverträglich wäre; oder aus ihrer Ursache — wenn dargethan werden könnte, dafs diese nur in der Zeit die Welt hätte erschaffen können. Das letztere kann nicht dargethan werden, denn Gottes freier Wille ist Ursache der Welt. (Wäre die Schöpfung nicht eine Setzung seines freien Willens, sondern ein Ausflufs seiner Natur, so müfste dieselbe sogar ewig sein.) Dafs aber Gott, wenn er gewollt hätte, von Ewigkeit hätte schaffen können, kann nicht in Abrede gestellt werden, wenn man nicht behaupten will, Gott habe später eine Macht erlangt, die er nicht von Ewigkeit

[1] Diesen letztern Beweis drückt der hl. Thomas anderswo (Quodlib. III. art. 31) so aus: „Ea quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur 1. Cor. 2, 11, quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus Dei. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate. Unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt." Wir machen auf den Nachdruck aufmerksam, mit welchem der hl. Thomas wiederholt: demonstrative probari non possunt.

besessen hätte. Die innere Widerspruchslosigkeit vorausgesetzt, kann also nicht bezweifelt werden, dafs Gott von Ewigkeit hätte schaffen können. Es fragt sich also blofs, ob ein innerer Widerspruch vorhanden ist, oder ob die beiden Begriffe „geschaffen“ und „ewig“ sich gegenseitig ausschliefsen. Nur so könnte aus dem Wesen der Welt die Notwendigkeit ihres zeitlichen Anfanges gefolgert werden.

Dafs der hl. Thomas in diesem Sinne von Wesen der Welt redet, geht daraus hervor, dafs er (loc. cit. ad 8) ausdrücklich erklärt: „intendimus universaliter; an aliqua creatura fuerit (d. h. potuerit esse) ab aeterno“, also irgend etwas, was geschaffen ist. Deshalb redet er unterschiedslos das eine Mal von einem einzelnen Geschöpf (aliquid), das andere Mal von der Gesamtheit der Geschöpfe (mundus): In beiden Fällen kommt ja lediglich der Gesichtspunkt des Geschaffenseins in Betracht; wie es auch in der Einleitung zu der vorcitierten Quaestio heifst: „Utrum creaturae semper fuerint; utrum eas incepisse sit articulus fidei.“ Und der Ausdruck „Welt“ wird in der Summa, weil ganz gleichbedeutend, abwechselnd gebraucht mit „universitas creaturarum“. In dem Geschaffensein kommen eben alle Geschöpfe überein, das ist allen ohne Ausnahme gleichmäfsig eigen. In der Untersuchung über die (innere) Möglichkeit der Erschaffung der Welt von Ewigkeit kommen also nur die beiden Begriffe „Erschaffung“ und „Ewigkeit“ in Frage: ob sie sich gegenseitig ausschliefsen, oder miteinander verträglich sind. Also nicht „Welt als solche“ und „Ewigkeit“ stehen sich gegenüber, sondern nur „Welt als geschaffene“ und „Ewigkeit“. Darum redet der hl. Thomas auch von der Definition der geschaffenen Dinge, weil die Begriffserklärung eben die Dinge nicht in ihren besonderen, individuellen Eigenschaften ausdrückt, sondern nur in ihrem gemeinsamen Wesen als geschaffene. Wenn demnach auch dargethan werden könnte, dafs einzelne Geschöpfe nicht ewig sein könnten („haec ratio particularis est“ S. Thom.), so würde das nur der Fall sein, weil sie solche, d. h. so beschaffene Geschöpfe sind, nicht aber weil sie Geschöpfe, d. h. erschaffen sind. Aus dem

Begriff des Erschaffenseins kann die Notwendigkeit des Anfangs nicht dargethan werden. Denn der Begriff des Geschaffenseins besagt nichts mehr als: aus nichts hervorgebracht sein. Und der Begriff der (negativa et participata) Ewigkeit (von der hier allein die Rede wäre, wie sich später zeigen wird) schliefst den Begriff des Hervorgebrachtseins nicht aus: „De ratione creationis est: habere principium originis, non autem durationis[1] — nisi accipiendo creationem ut accipit fides“ (De potentia q. 3 a. 14 ad 8). Die ausführlichere Begründung dieser Lehre werden wir weiter unten geben.

Ein Bedenken könnte man gegen die obige Beweisführung erheben, nämlich bezweifeln, ob die vom hl. Thomas angeführten Beweisgründe erschöpfend seien. Sie reden nur von der sog. demonstratio propter quid, schliefsen also die so weit ausgedehnte demonstratio quia ganz aus. Indessen bemerkt Kardinal Cajetanus sehr scharfsinnig: „Cum mundus significat universitatem rerum, et extra universum nihil sit nisi caput ipsius, consequens est, quod nullus locus relinquatur demonstrationi quia ad inferendam novitatem mundi.“ Von einem einzelnen Geschöpf aus argumentieren, wäre, wie vorher bemerkt, nicht entscheidend, da es sich nicht um ein bestimmtes, so oder so beschaffenes Geschöpf, sondern um Schöpfung schlechthin handelt.

Der hl. Thomas selbst drückt dieses an einer andern Stelle sehr schön aus — und der Leser wird es uns gewifs zugutehalten, wenn wir dieselbe trotz ihrer Länge wörtlich ausschreiben; kommt es uns ja vor allem darauf an, zu zeigen, was seine wirkliche Lehre ist. In der Quaest. Disp. De potentia q. 3 a 17 sagt er: „Aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicujus singularis creaturae, potest assignari ratio, quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur

[1] Mit der Unterscheidung zwischen principium originis und principium durationis kommt der hl. Thomas dem Sophisma zuvor: Aeternum est quod caret principio; sed de ratione creaturae est habere principium; ergo creatura et aeternum repugnant.

sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire, ex quo possit sumi ratio, quare sit tale vel tale; unde cum nec etiam ex parte divinae potentiae, quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod ejus ratio sumatur ex simplici voluntate producentis; ut si quaeratur, quare quantitas coeli sit tanta, et non major, non potest hujus ratio reddi nisi ex voluntate producentis . . . Nec obstat, si dicatur, quod talis quantitas consequitur naturam coeli vel coelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas; quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura coeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in coelo in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur, et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in ubi. Unde non potest dici, quod neque tempus neque ubi consequatur naturam ejus, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet, quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative, mundum semper (vel non semper) fuisse.“ — Zum Schlufs des Artikels wird noch einmal die ganze Ausführung zusammengefafst: „Praefixio mensurae temporis (mundo) dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit, quod coelum nec esset majus vel minus.“

Ganz richtig gesteht darum Vanhoonacker (De rerum creatione ex nihilo, Lovan. 1886 p. 57): „Ex solo conceptu entis creati, abstrahendo a duratione ejus successiva, non putamus argumentum vere demonstrativum posse desumi; at vero — so fährt er dann jedoch fort — validam existimamus demonstrationem confici ex repugnantia, ut ab aeterno creata fuerit substantia vel series substantiarum successioni obnoxia.“ Würde dieses wirklich demonstrativ bewiesen, so wäre das Ergebnis nichts anderes als eine physische Unmöglichkeit der Geschöpfe, immer gewesen zu sein. Der hl. Thomas fragt jedoch nach der metaphysischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Darum verkennt Vanhoonacker den Standpunkt des Aquinaten, wenn er zu seiner obigen Ausführung sagt (p. 60): „Quantum ad demonstrationem petendam ex parte ipsius mundi, si supponatur, substantias mundanas creatas fuisse successioni obnoxias, negamus, tum non posse ex parte rei creatae probari ejus necessarium initium, tum demonstrationis principium esse debere τὸ quod quid est ipsius rei creatae. (Sobald einmal die vorgenannte Bedingung beigefügt wird, kann man vom Wesen allein überhaupt nicht mehr reden.) Demonstratio enim efficax deducitur ex natura durationis successivae rei inhaerentis; unde immerito postulat S. Thomas, ut demonstrationem instituamus ex considerata natura rei quatenus abstrahit ab hic et nunc“. — Handelte es sich dem hl. Thomas um was immer für einen Beweis für die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung, so dürfte er allerdings jene Forderung nicht stellen. Dieselbe ist aber vollkommen berechtigt, wenn der Beweis zu dem von ihm verlangten Resultat führen soll. Deshalb macht er, wenn er von den Geschöpfen redet, durchaus keine Unterstellung („si supponatur . . .“), sondern nimmt Geschöpf in sensu formali oder reduplicative qua Geschöpf. Und darin ist das „successioni obnoxium“ nicht enthalten. Übrigens werden wir später sehen, ob der Beweis, selbst unter dem angegebenen Gesichtspunkt, es bis zur demonstratio bringt.

Mit der bezeichneten Auffassung der Welt weicht der heil. Thomas also allen Unterscheidungen aus, welche Spätere in der

thetischen Behandlung unserer Frage in diesem Begriff glaubten machen zu sollen, sei es durch Unterscheidung der Welt, wie sie jetzt thatsächlich ist — in ihrer ganzen Einrichtung und in der Anordnung aller ihrer Teile —, von der Welt, wie sie eventuell, unter Annahme einer ewigen Schöpfung, sein könnte; sei es durch Unterscheidung verschiedener Klassen von Geschöpfen (entia permanentia und entia successiva) in ihr. Solche Unterscheidungen mögen da angebracht sein, wo man darzuthun sucht, dafs die Ewigkeit mit der Welt in irgend einer Beziehung, oder wie immer unverträglich ist. Dieselben sind aber überflüssig, wenn man, wie der hl. Thomas, die Frage stellt, ob die innerliche oder wesentliche (metaphysische) Unmöglichkeit der Ewigkeit der Welt bewiesen sei. Auf diesen Unterschied zwischen physischer und metaphysischer Möglichkeit oder Unmöglichkeit wurde bereits im ersten Artikel aufmerksam gemacht. Für den hl. Thomas steht letztere in Frage. Nur wenn letztere bewiesen ist, haben wir metaphysische Gewifsheit. Der hier in Rede stehenden metaphysischen Möglichkeit aber entspricht in Gott die potentia absoluta. Darum kann hier die Welt in ihrem Dasein, d. h. die Beschaffenheit der Geschöpfe oder die physische Konstitution der bestehenden Dinge durchaus nicht zum Ausgangspunkt des Beweises genommen werden. Wo immer von diesen die Rede ist, haben wir es mit der potentia Dei ordinaria und der ihr entsprechenden potentia subjectiva der Welt und der Weltdinge zu thun. Wir haben dann vor uns, was thatsächlich ist, aber nicht, was sein mufs. Nehmen wir z. B. den Menschen, wie er jetzt ist, so ist es für ihn physisch, d. h. nach den jetzigen Gesetzen seiner Natur unmöglich, ein Jahrtausend zu leben. Heifst das aber, Gott könne nicht machen, dafs er so lange lebte? Und wenn Gott dieses thäte, wäre deshalb das Wesen des Menschen geändert? Mag man uns also auch aus der Natur des Menschen und aus der Erfahrung beweisen, der Mensch könne kein Jahrtausend leben, so gibt uns das keine metaphysische Gewifsheit. Dieser Beweis schliefst Ausnahmen nicht aus. Es kann der Fall eintreten, in dem der Lehrsatz: der Mensch kann kein Jahrtausend

leben, unwahr ist. — Ebenso folgt aus der physischen Beschaffenheit des Accidenz mit Gewifsheit, dafs es für dasselbe (physisch) notwendig ist, einer Substanz, und zwar einer konnaturalen Substanz, anzuhaften. Und doch findet im allerheiligsten Altarssakrament das Gegenteil statt, indem die Accidenzien des Brotes und Weines getrennt von den entsprechenden Substanzen vorhanden sind. Die allgemeine Behauptung, dafs die Accidenzien eine Substanz als Träger verlangen, erleidet also hier eine Ausnahme. Das Naturgesetz ist hier, — wie es bei allen Wundern der Fall ist — durch den Urheber der Natur umgangen. Solche Ausnahmen können nicht eintreten, wenn etwas metaphysisch unmöglich, d. h. mit dem Wesen als solchen unverträglich ist. Weifs ich, dafs Vernünftigkeit zum Wesen des Menschen gehört, so habe ich absolute (oder metaphysische) Gewifsheit, dafs ein Tier nie und unter keinen Umständen, auch nicht durch die potentia Dei absoluta, Mensch werden kann. Eine solche Gewifsheit ist aber hier verlangt, weil es sich um einen in der Offenbarung enthaltenen Lehrsatz handelt. Von der Wahrheit eines geoffenbarten Lehrpunktes habe ich nämlich eine solche Gewifsheit, die einen Irrtum gänzlich unmöglich macht. Fragt es sich also, ob eine solche Wahrheit für mich aus der natürlichen Erkenntnis (Wissen), oder aus der übernatürlichen (Glauben) fliefst, so mufs ich, wenn ich ersteres behaupte, nachweisen, dafs ich metaphysische Gewifsheit derselben besitze. Von diesem Standpunkt aus — und auf ihm steht der hl. Thomas — kann man also nicht von der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt oder der physischen Konstitution der Geschöpfe ausgehen, sondern mufs von ihrem Begriff ausgehen, und dieser Begriff ist — Geschöpf.

Dazu kommen noch einige logische Erwägungen. Wie schon früher bemerkt, bescheidet sich der hl. Thomas wegen des betonten apologetischen Momentes nicht mit einer wie immer beschaffenen Beweisführung, sondern fordert eine solche, die in jeder Beziehung und vollauf („usquequaque“) den Anforderungen einer Demonstratio entspricht. Und das thut denn doch nur die demonstratio propter quid. Sie allein wird allen Anforderungen

an die strenge sogenannte Beweisführung gerecht, nämlich, dafs sie ausgehe von Sätzen, welche wahr, grundlegend unmittelbar erkannt, früher und bekannter als die Schlufsfolgerung, und dazu deren Ursachen sind. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (1. q. 47 a. 1 ad 3): „Medium demonstrationis quod perfecte demonstrat conclusionem, est unicum tantum; sed media probabilia sunt multa“. — Ferner verdient berücksichtigt zu werden, dafs es sich hier nicht um das ob und was, sondern um das wie beschaffen des Subjektes handelt. Und gerade dieses (die sog. passiones subjecti) sind das eigentliche Feld der demonstratio im strengsten Sinne, also der demonstratio própter quid. Mit Recht werden also hier indirekte Beweise, ab absurdo, ab impossibili u. s. w., als unzureichend zurückgewiesen.

2. In dem kleinen Opusc. (Ed. Rom. 27; ed. Parm. 23) de aeternitate mundi contra murmurantes stellt der heil. Thomas denselben Beweis noch schärfer auf.[1] Er fragt sich nämlich: Ist es möglich, dafs etwas immer gewesen und doch von Gott hervorgebracht sei? Wenn man sagt, das sei nicht möglich, so kann man sich nur auf einen von diesen beiden Gründen stützen:[2] entweder Gott konnte ein solches Ding, welches immer gewesen wäre, nicht hervorbringen — oder ein

[1] Herr Frohschammer glaubt eine Verschiedenheit zwischen diesem Opusc. und der Summa herauszufinden. Er sagt (S. 515): „Sowohl in der Summa contr. Gent. (lib. 2. cap. 38) als in der Sum. theol. (1. q. 46 a. 2) erörtert Thomas dieses Thema, insbesondere aber ist ihm noch die Abhandlung „De aetern. mundi (contra murmurantes)“ gewidmet. In dieser sucht er mehr zu zeigen, dafs die Welt als immer bestehend, als anfangslos (wissenschaftlich) behauptet werden könne, während er in der Sum. theol. mehr darzuthun strebt, dafs die Zeitlichkeit oder der Anfang der Welt unbeweisbar sind“. — Dasselbe findet sich wörtlich bei Krause (loc. cit. p. 3): „Thomas fusius disserit de hoc genere in opere suo Sum. theol. . . . et in Sum. contr. Gent. . . . et in peculiari quadam commentatione quae inscribitur „De aetern. mundi (contra murmurantes)“. In hac magis enititur, ut mundum initio carere posse, in illa (?), ut initium mundi demonstrari non posse nobis persuadeat“.

[2] Auch diese Fassung zeigt wieder, dafs der hl. Thomas sich auf eine kritische Prüfung von Gründen beschränkt.



solches Ding konnte, wegen innern Widerspruches, nicht hervorgebracht werden. Ist das zweite nicht der Fall, so kann bezüglich des ersten kein Zweifel obwalten; denn die unendliche Macht Gottes erstreckt sich auf alles, was innerlich möglich ist. Besteht demnach zwischen dem Hervorgebracht-sein und Immer-sein kein innerlicher Widerspruch, so ist es unzweifelhaft, dafs Gott potuit facere aliquid quod semper fuerit. (Wir setzen diesen Ausdruck aliquid her, um nochmals zu zeigen, dafs der hl. Thomas von der Welt nur unter dem Gesichtspunkt des Geschaffenseins redet.) Die ganze Frage dreht sich also darum: „utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium repugnent ad invicem vel non.“ — Ein solcher Widerspruch, fährt der hl. Thomas fort, ist nicht vorhanden. Derselbe könnte nur dadurch begründet werden, dafs man entweder sagte, die wirkende Ursache müsse ihrer Wirkung der Dauer nach voraufgehen, oder das Nicht-sein (d. h. das Nichts) müsse der Dauer nach dem Sein vorausgehen.

An erster Stelle ist es jedoch nicht notwendig, dafs bei der Schöpfung die bewirkende Ursache, nämlich Gott, wofern er es anders wollte, dem von ihm Verursachten der Dauer nach vorausgehe. Zwar findet ein solches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung sich überall da, wo die Hervorbringung allmählich, nämlich auf dem Wege der Bewegung und Veränderung, erfolgt. Dort ist nämlich der Anfang der Handlung früher als das Ende, und die Wirkung ist erst das Resultat der nach und nach verlaufenden Thätigkeit. Man denke z. B. an das Verhältnis zwischen Baum und Frucht, oder zwischen Maler und Bild. Hier läge allerdings ein Widerspruch darin zu sagen, die Ursache brauche nicht der Dauer nach vor der Wirkung zu sein. Die Wirkung selbst braucht ja zum Eintreten Zeit, sie hat ein allmähliches Werden, einen fortschreitenden Entwickelungsprozefs; also mufs ihre Ursache unbedingt zeitlich früher da sein als ihr endliches (vollendetes) Eintreten. Dieser Art ist aber das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, welches wir gewöhnlich vor Augen haben; und das mag der

Grund sein, weshalb es uns schwer fällt, eine wirkende Ursache zu fassen, welche ihrer Wirkung der Dauer nach nicht voraufzugehen braucht. Ja, das ist bei manchen der Grund, weshalb sie sich leichthin für die Unmöglichkeit eines solchen Verhältnisses aussprechen. Gleichwohl gibt es natürliche Ursachen, welche ihre Wirkungen ohne irgend einen Vorbereitungs- und Bearbeitungs-Prozefs augenblicklich hervorbringen. Dieses Verhältnis findet z. B. statt zwischen dem Licht und der Erleuchtung, dem Feuer und der Erwärmung. In demselben Augenblick, wo das Licht beginnt, beginnt es auch zu leuchten. Bei der Hervorbringung oder Verursachung der Erleuchtung seitens des Lichtes kann man Anfang und Ende nicht unterscheiden; beide fallen zusammen; es ist ein augenblickliches Wirken und Werden. Sobald aber eine Ursache gesetzt wird, welche ihre Wirkung in dieser, augenblicklichen, Weise hervorbringt, kann kein Widerspruch darin gefunden werden, wenn behauptet wird, dieselbe brauche ihrer Wirkung der Dauer nach nicht voranzugehen.[1] Die Schöpfung ist aber keine Thätigkeit Gottes, die sich allmählich vollzieht und ihre Wirkung nach und nach hervorbringt, vielmehr fällt sie mit ihrer Wirkung zusammen. Schöpfen und Geschaffensein sind zugleich, in einem Augenblick. Das Sein schlechthin, oder das substanziale Sein, ist ja die Wirkung der Schöpfung — das was hervorgebracht wird; also schliefst die Schöpfung notwendig einen Werdensprozefs (ein moveri et mutari) aus. Mithin läfst es sich nicht als notwendig darthun, dafs Gott als Ursache, der Welt als Wirkung, der Dauer nach voraufgehe.

[1] Auf dieses Princip kommt der hl. Thomas häufig und bei verschiedenen Anlässen zu sprechen. So z. B. bezüglich der Empfängnis des Wortes Gottes (3. q. 33 a. 3 ad 1), bezüglich der Wesensumwandlung im allerheiligsten Altarssakrament (3. q. 78 a. 2) u. s. w. Dasselbe findet sich bereits beim hl. Gregor von Nazianz ausgedrückt: „Perspicuum est, causam non continuo antiquiorem esse iis, quorum causa est; neque enim sol lucem tempore antecedit“ (Orat. 29, [theol. 3]). — Und der heil. Augustinus schliefst daraus mit dem hl. Thomas: „Splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coaevus est illi, et esset coaeternus, si esset ignis aeternus“ (De Trinit. lib. 6 cap. 1 n. 1).



Dasselbe ergibt sich aus einer andern Erwägung. Wenn eine Ursache gesetzt wird, die in demselben Augenblick, wo sie selbst gesetzt wird, ihre Wirkung nicht hervorbringen kann, so hat das seinen Grund darin, dafs jener Ursache etwas an ihrer Vollendung fehlt; denn eine vollendete Ursache ist mit dem Verursachten gleichzeitig. Eine Ursache ist ja nur dann vollendete Ursache, wenn sie thatsächlich verursacht, d. h. wirkt. Gott fehlte aber niemals etwas an seiner Vollendung, also kann das von ihm Verursachte mit der Setzung seiner selbst (Gottes nämlich) gesetzt werden, und es ist nicht notwendig, dafs er der Dauer nach vorher dasei. — Positiv ausgedrückt heifst dieses soviel als: Wenn immer Gott ist, kann er wirken; nun ist er aber von Ewigkeit, also kann er auch von Ewigkeit wirken.

Dazu kommt etwas anderes, was oben bereits angedeutet wurde. Offenbar thut Gott von Ewigkeit, was er aus Naturnotwendigkeit thut, also seine operationes ad intra, wie der theologische Sprachgebrauch es ausdrückt: die Zeugung des Sohnes, die Hauchung des hl. Geistes u. s. w. Wären in derselben Weise die opera Dei ad extra eine Ausführung und Bethätigung seiner Natur, so könnten sie nicht anders als ewig sein. Die Freiheit, mit welcher Gott die Schöpfung setzt, thut aber gewifs seiner Macht keinen Eintrag; diese ist die gleiche, ob es sich um freiwillige oder um notwendige Werke handelt. Also konnte Gott auch die Welt von Ewigkeit hervorbringen.

Dafs die wirkende Ursache ihrer Wirkung der Dauer nach voraufgehen müsse, läfst sich demnach nicht beweisen, also auch die gegenteilige Annahme nicht als unmöglich darthun. Vielleicht läfst sich aber ein Widerspruch zwischen „factum esse“ (aliquid factum) und „nunquam non fuisse“ aus dem Begriff der Schöpfung aus nichts darthun, da dieser eine Aufeinanderfolge des Nichts und des Etwas zu fordern scheint.

Eine solche Forderung leugnet der hl. Thomas. Der Begriff „aus nichts“ wird gewahrt, wenn man ihn versteht als „nicht aus etwas“, mithin als blofse Leugnung einer vorhandenen Materie. So sagt man auch im gewöhnlichen Leben oft, jemand lache oder gräme sich über „nichts“, wenn man ausdrücken

will, es liege keine Ursache vor, wegen deren, oder kein Gegenstand, über den er lache oder sich gräme. So lange man also alles aufser Gott Existierende als von ihm gemacht, und zwar nicht aus einem vorliegenden Material gemacht, auffafst, hat man einen richtigen Begriff von der Schöpfung. Man ist also in keiner Weise genötigt, den genannten Ausdruck an sich, und abgesehen von seiner theologischen Tragweite, von einer Ordnung oder Aufeinanderfolge zu verstehen, als ob das Nicht-sein dem Sein vorangegangen wäre. — Aber selbst wenn in dem Begriff der Schöpfung das ex nihilo als post nihilum zu fassen wäre, also als Verhältnis des Nacheinander von Nicht-sein und Sein, so würde daraus doch keine unlösliche Schwierigkeit gegen das Gesagte folgen. Das Aufeinander kann nämlich ein mehrfaches sein: ein zeitliches und ein begrifflich-sachliches. Bestände man also auch darauf, in der Schöpfung eine Ordnung oder ein Aufeinander zwischen Nicht-sein und Sein zu behaupten, so könnte man doch daraus noch nicht die Notwendigkeit einer zeitlichen Aufeinanderfolge ableiten. Ist ja der Begriff der Aufeinanderfolge durchaus gewahrt, wenn das Nichts der Natur nach dem Sein vorangeht. Der Natur nach kommt aber offenbar jedem zuerst das zu, was es von sich ist und erst dann, was es blofs von einem andern hat. Das Geschöpf hat aber das Sein nur von einem andern; sich selbst überlassen, oder aus sich, ist es nichts. Mithin ist in ihm in begrifflicher Aufeinanderfolge, oder von seiten seiner Natur früher das Nichts als das Sein. — Nun möchte es zwar scheinen, dafs, wenn das Nichts dem Sein nicht der Zeit und Dauer nach voraufginge, dann beide, das Nichts und das Sein, zugleich wären. Das wäre jedoch eine falsche Schlufsfolgerung, da ja nicht behauptet wird, dafs die Kreatur, wenn sie immer gewesen, je einmal nicht gewesen wäre; sondern nur, dafs ihre Natur eine solche ist, dafs sie nichts wäre, wenn sie sich selbst überlassen geblieben wäre. Ein Beispiel wird dieses deutlicher machen. Wenn man von der Annahme ausginge, die Luft sei immer von der Sonne erleuchtet gewesen, so müfste man selbstverständlich einräumen, dafs die Luft von der Sonne leuchtend gemacht

worden wäre. Mit anderen Worten wäre also zu sagen, daſs die Luft aus unleuchtend leuchtend geworden wäre. Das hieſse aber, in der gemachten Annahme, nicht, daſs die Luft einmal unleuchtend gewesen wäre, sondern nur, daſs sie aus sich allein und ohne die Einwirkung der Sonne so sein würde.

Sic ergo patet — so schlieſst der hl. Thomas diese Ausführungen — quod in hoc quod dicitur, aliquid factum esse a Deo, et nunquam non fuisse non est intellectûs aliqua repugnantia. Und er fügt noch einen Beweis ad hominem hinzu, indem er sagt: Wäre ein Widerspruch vorhanden, so wäre es zu verwundern, daſs ein Geist wie Augustinus und so manche hervorragende Philosophen (nobilissimi Philosophorum) denselben nicht gesehen hätten. Es wäre im Interesse des hl. Augustinus gewesen, auf diesen Widerspruch aufmerksam zu machen, da er mit vielen Gründen die Annahme der Ewigkeit der Welt bekämpft. Unter diesen würde aber offenbar der stärkste gewesen sein, zu zeigen, daſs eine solche Annahme ganz unmöglich, weil innerlich widersprechend sei. Nirgendwo stellt er jedoch eine solche Behauptung auf; im Gegenteil spricht er es deutlich genug aus, daſs er einen solchen Widerspruch als nicht vorhanden ansieht (Vgl. die oben S. 138 angeführten Stellen). — Dieses Argument gewinnt natürlich noch an Kraft, wenn wir den Scharfsinn des englischen Lehrers selbst mit in Betracht ziehen, der, mit allen versuchten Beweisen für die Unmöglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her vor sich, dennoch eine innere Unmöglichkeit nicht anerkennt. Und doch müſste der gegenteilige Beweis nach unserer obigen Forderung Evidenz ergeben, d. h. er müſste allen, die Verständnis genug besitzen, um ihn zu erfassen, so einleuchtend sein, daſs sie nicht länger vernünftiger Weise widersprechen könnten. Mit Recht schlieſst deshalb der hl. Thomas seine Untersuchung mit einer bei ihm ganz ungewöhnlichen Ironie gegen die „Murmurantes“: „Ergo illi qui tam subtiliter eam (scil. repugnantiam) percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“.[1]

[1] Diese Ironie stammt aus Job 12, 2: „Ergo vos estis soli homines, et vobiscum morietur sapientia.“ Im Gedächtnis des hl. Thomas scheinen

In der thetischen Behandlung unserer Frage vertreten, wie bereits gesagt, viele hervorragende Philosophen die Ansicht, dafs eine ewige Weltschöpfung unmöglich sei. Diese Ansicht steht mit dem Standpunkt des hl. Thomas durchaus nicht in Widerspruch, solange für dieselbe nicht „demonstratio“ im vollsten Sinne des Wortes und „rationes usquequaque de necessitate concludentes“ in Anspruch genommen werden. Im Gegenteil, solange man, wie die meisten späteren Philosophen thatsächlich thun, die Streitfrage durch das Übergewicht der Gründe zu Gunsten der Unmöglichkeit einer ewigen Welt zu entscheiden sucht, ohne denselben Evidenz zuzuschreiben, ist man im vollsten Einverständnis mit dem heil. Thomas.[1] Um auf diesem Wege zum Ziel zu kommen, hat er sogar seine vermeintlichen Gegner auf viel stichhaltigere Gründe hingewiesen: „Potest efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis“ (Contr. Gent. lib. 2. cap. 38; vgl. oben S. 143 ff.). Nur diejenigen, welche so scharfsinnig sind, Widersprüche in der Annahme einer ewigen Weltschöpfung zu entdecken, trifft sein Urteil, dafs sie „soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“.[2] — Sylvius glaubte, wie bereits ange-

---

die zwei m in eins zusammengelaufen zu sein, so dafs aus morietur orietur wurde. Dem Sinne thut dieses nicht den geringsten Eintrag.

[1] Schon oben (S. 153 f) hörten wir, dafs Joannes a St. Thoma und Goudin nicht mehr als gröfsere Wahrscheinlichkeit für ihre thetische Lösung unserer Frage in Anspruch nehmen. Nicht mehr thut Sylvius. Dasselbe thut Vasquez (loc. cit.) für seine Ansicht: „Existimo multo probabilius totum hoc universum potuisse ab aeterno produci . . .“ Ebenso das Colleg. Conimbric. (loc. cit.): „Opinio quae asserit potuisse aliquid ab aeterno creari verisimilior est.“ Desgleichen Paulus Soncinas (loc. cit.): „Haec opinio videtur rationabilior“ u. s. w.

[2] So sagt z. B. P. Wieser in der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theol. 2. Jahrg. (1878) S. 486: „Wir können somit die ewige Existenz der Welt nicht festhalten, ohne uns in eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten zu verwickeln.“ S. 474: „Angesichts der vielen Widersprüche, welche die Annahme der Möglichkeit einer ewigen Weltdauer in sich schiefst. . .“ Welcher Kontrast zwischen solchen Äufserungen und der in den vorigen Anm. angeführten!

deutet, die Ausführung des hl. Thomas als eine unentschiedene positive Beweisführung für die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung auffassen zu müssen. Darum treffen seine Einwendungen gar nicht die vom hl. Thomas bewiesene Thesis. Das geht schon daraus hervor, dafs er seine eigene, vermeintlich entgegengesetzte Thesis mit den Worten aufstellte: „Probabilius videtur, quod nulla creatura potuerit esse ab aeterno“. Der Aquinate redet aber nicht von gröfserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern von metaphysischer, durch zwingenden Beweis zu erlangender Gewifsheit. Dafs er also damit recht behält, zeigt die blofse Fassung der gegnerischen Thesis. Aber Sylvius gesteht auch ausdrücklich ein, dafs sein Beweis es nicht bis zur Evidenz bringt: „Quia haec (die von ihm verteidigte) contradictio non tam est certa et evidens, ut omnino possit demonstrari . . .“ Mit diesen Worten bestätigt Silvius nur die ganze Aufstellung des hl. Thomas. Und doch glaubt er im Widerspruch mit derselben zu sein! In derselben Lage wie Sylvius sind manche andere Philosophen, die als Gegner des hl. Thomas in dieser Frage angesehen werden, und die auch selbst glaubten es zu sein. Wie er, so übersahen auch sie den reservierten Standpunkt, auf den St. Thomas sich stellte. Dafs sie principiell dem Aquinaten nicht entgegentreten konnten, zeigt schon der Umstand, dafs kaum ein einziger den Versuch wagte, seine Ausführungen direkt zu widerlegen. Sylvius nahm einen Anlauf hierzu, und wir wollen sehen, wie wenig seine Ausstellungen die Beweisführung des hl. Thomas zu erschüttern vermögen.

Er sagt: Ewigkeit und Welt involvit contradictionem non ex parte Dei, qui et potentiam habet infinitam et potest omnia possibilia; — neque etiam sic ex parte effectus, quasi is nullo modo possit esse coaevus suae causae; — imo neque hactenus ex parte factionis, quasi factio deberet esse cum motu et successione; — sed ex parte effectus considerati ut est aliquid factum. — Et sic considerato repugnat esse ab aeterno. — Als ob nicht jeder ef-fectus wesentlich factus, also jedes, inwieweit Wirkung, etwas Gewirktes wäre! Wir verfehlen nicht darauf aufmerksam zu machen, dafs der hl. Thomas gerade unter diesem

Gesichtspunkt die Welt mit der Ewigkeit in Vergleich bringt und keinen Widerspruch zwischen beiden findet: „Sic ergo patet, quod in hoc, quod dicitur aliquid factum esse a Deo, et nunquam non fuisse, non est intellectûs aliqua repugnantia“ (Opusc. de aetern. mundi). — Worin also findet Sylvius den Widerspruch zwischen factum und aeternum? Darin, dafs dann etwas gemacht und doch nicht gemacht, erschaffen und doch nicht erschaffen sei, angefangen habe und doch nicht angefangen habe. Hören wir ihn selbst. Er sagt: „Das Geschöpf mufs, eben weil es Geschöpf ist, einen Anfang gehabt haben; also konnte es nicht von Ewigkeit sein: denn was angefangen hat zu sein, kann nicht immer gewesen sein“. — Im Obersatz liegt offenbar der ganze Fragepunkt ausgedrückt, nämlich: ob das Geschöpf als solches einen Anfang haben müsse. Analysieren wir darum gleich den Begriff. Geschaffen oder hervorgebracht oder gemacht sein, bedeutet an sich nichts anderes als: das Sein nicht aus sich selbst, sondern von einem andern haben. Von der Art und Weise, also auch von dem wann des Hervorbringens, sieht der Begriff als solcher gänzlich ab. Unter der Voraussetzung also, dafs etwas existierte von Ewigkeit her, welches den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in Gott hätte, wäre dasselbe in jeder und voller Beziehung ein Geschöpf. Offenbar also schliefst der Begriff „Geschöpf“ als solcher den Anfang nicht ein. Nur wenn es sich um eine Erschaffung in der Zeit handelte, also nicht um eine Schöpfung schlechthin, sondern um eine solche Schöpfung, wie wir sie aus der Offenbarung kennen, ist dieselbe von einem Anfang unzertrennlich.[1]

Doch hören wir, wie Sylvius darzuthun sucht, dafs das Geschöpf, eben weil Geschöpf, einen Anfang haben mufs. Er sagt:

[1] Es beruht also auf einer ungenauen Fassung des Begriffs der Schöpfung, wenn J. C. Doederlein (Institutio Theologi Christiani [d. h. protestantici] § 119, [ed. 6. D. Junge. Norimb. et Altorfii 1797, I. pag. 475]) sagt: „Quaestio, utrum Deus potuerit mundum ab aeterno condere, plane otiosa videtur, ac etsi haereseos careat crimine, turpiori tamen vitio, quod absurda sit, laborat. Quodsi enim creari dicimus ea, quae jam existere incipiunt, ab aeterno autem existant ea quae nunquam initia habuere: nolim vim menti meae inferri, ut aeterna rerum initia statuat“.

„Das was gemacht (worden) ist, fing an zu sein, als es wurde Von jedem Geschöpf mufs es aber einmal wahr gewesen sein, dafs es wurde; also mufs es auch wahr gewesen sein, dafs es anfing zu sein“. — Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dafs bei der Schöpfung aus nichts, ebenso wie bei allen augenblicklich eintretenden, nicht erst durch Veränderung und Entwickelung allmählich hervorgebrachten Wirkungen, das Werden und das Sein nicht zeitlich auseinanderfallen. Zwischen Geschaffen-werden und Geschaffen-sein besteht nicht das Verhältnis von vor und nach. In dem Augenblick, wo ich sage: etwas wird erschaffen, ist es erschaffen. Beides ist zu gleicher Zeit. Unmöglich kann also aus dem Werden auf einen Anfang geschlossen werden, wenn nicht das Sein als ein solches vorausgesetzt wird, welches einen Anfang hat, d. h. als ein in der Zeit entstandenes. Die vorstehende Beweisführung schliefst also eine petitio principii ein, und der Obersatz kann nur zugegeben werden, wenn hinzugesetzt wird: ‚Das was gemacht worden ist „in der Zeit“, fing an zu sein, als es wurde.‘ — Derselbe Fehler liegt in dem Untersatz. Denn wenn gesagt wird, dafs es von den Geschöpfen einmal wahr gewesen sein müsse zu sagen, dafs sie wurden, so wird ihr Werden schon als ein in der Zeit stattfindendes vorausgesetzt. Der Begriff des Geschaffen-werdens wie des Geschaffen-seins besagt aber, wie vorher dargethan, an sich nichts anderes als das Empfangen des Seins von einem andern, im Gegensatz zu dem aus-sich-selbst-sein. Ob dieses der Kreatur nicht wesentliche Sein ihr nur in der Zeit habe zufallen können, also ob dasselbe notwendig einen (zeitlichen) Anfang haben müsse: das steht eben in Frage. Bei allem in der Zeit stattfindenden Werden ist klar, dafs fieri, wie der hl. Thomas sagt, bedeutet: ab alio esse, et prius non fuisse (1. q. 45 a. 2 ad 3), dafs mithin „dicitur in talibus factum esse, secundum quod jam est; fieri autem secundum quod ante non fuit (3. q. 75 a. 7 ad 2). Unter der Voraussetzung also, dafs die Welt ein solches fieri hat, wie alle unter unseren Augen entstehenden Dinge, kann ihr ein Anfang nicht abgesprochen werden. Für die Notwendigkeit einer solchen

Voraussetzung hat aber Sylvius den Beweis zu erbringen übersehen.[1]

Derselbe sucht seine Darlegung zu verstärken, indem er sagt: „Alles Vergangene war einmal gegenwärtig. Also mufs es von Allem, was gemacht worden ist, einmal wahr gewesen sein zu sagen: jetzt wird es. In jenem Jetzt hatte es also den Anfang seiner Dauer.“ — Von einem so gründlichen Kenner des hl. Thomas, wie Sylvius ist, hätte man erwarten sollen, dafs er keinen Einwurf erneuern werde, der von seinem Meister bereits widerlegt ist. Das ist aber der Fall mit dem vorstehenden.[1] Jn der Quaest. disp. De potentia q. 3 a. 14 ad 10 wirft S. Thomas sich ein: „Si aliquid est creatum, oportet dare instans, in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit; ergo oportet dicere, creaturam non semper fuisse.“ Und er antwortet: „Operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis, qui facit arcam, et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit. Unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum, antequam (wohl ein Schreibfehler für: ante quod) productae non sint, nisi propter fidei suppositionem“, der zufolge nämlich die

[1] Dasselbe ist bei Stöckl der Fall, wenn er (a. a. O. S. 355) sagt: „Das Geschaffene ist Etwas, das nach seinem vollen Wesensbestande von Gott aufser seine Substanz gesetzt ist. Ist es aber dieses, dann mufs es in dem Augenblick zu sein beginnen, in welchem es durch Gottes schöpferische That aufser die göttliche Substanz gesetzt wird. Es ist uns ganz unmöglich, diesen Anfang von dem Geschaffenen hinwegzudenken.“ Dafs also Gott nur in einem Augenblick (Zeit) erschaffen könne, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Das Geschöpf, so heifst es, mufs in dem Augenblick beginnen, in welchem Augenblick es gesetzt wird, m. a. W. das Geschöpf mufs einen Anfang haben, wenn es in der Zeit erschaffen wird. Das ist sehr richtig. Die Frage aber dreht sich darum, ob die Erschaffung, oder die Setzung des Geschöpfes, nur in einem Augenblick, welcher als „principium“ oder initium anzusehen wäre, und nicht vielmehr von Ewigkeit, sine initio habe stattfinden können.

[1] Auch bezüglich des vorhergehenden Argumentes vgl. St. Thomas 1 q. 45 a. 2 ad 3; q. 46 a. 2 ad 1; Quaest. disp. De potentia q. 3 a. 1 ad 11.

Schöpfung thatsächlich „im Anfange" erfolgte.[1] Unter der Voraussetzung einer Schöpfung von Ewigkeit wäre es also immer, und nicht nur in einem bestimmten Zeitpunkte, jetzt, wahr gewesen zu sagen: mundus fit oder creatur, das heifst — nach der gegebenen Erklärung: die Welt hat ihr Sein von Gott und nicht aus sich selbst. Von einem Augenblick der Schöpfung kann man mithin nicht reden, wenn dieselbe als in Ewigkeit stattgefunden angenommen wird.[2] Der von Sylvius gebrauchte Ausdruck: einmal setzt also wiederum voraus, was erst zu

[1] Cf. 1 q. 42 a. 1 ad 4.

[2] Scotus (loc. cit.) macht sich die Beantwortung der in Rede stehenden Schwierigkeit leichter, insofern er einen Engel als Beispiel nimmt, mithin ein solches Geschöpf, dessen Sein nicht allmählicher Entwickelung in der Zeit unterworfen ist (ens successivum), das vielmehr vom ersten Augenblick seines Daseins an fertig dasteht (ens permanens). Bekanntlich sind die vergänglichen Dinge (z. B. alle Organismen) einem allmählichen Werden und Wachsen unterworfen, während einfache, nicht zusammengesetzte Wesen (z. B. die Menschenseele) ihr ganzes volles Sein von Haus aus besitzen. Erstere sind also bezüglich ihres eigenen Seins der Veränderung unterworfen, letztere nicht. Da nun aber Zeit im eigentlichen Sinne eine Dauer von Veränderungen ist, so sind die letztgenannten Dinge nur uneigentlich (nicht formaliter, sondern virtualiter; nicht per se, sondern per accidens) in der Zeit. Ihre Dauer (oder vielmehr deren Mafs) nannten die Alten, im Gegensatz zur Zeit, aevum (Vgl. S. Thom. 1. q. 10 a. 5). Wird also bezüglich dieser Art von Geschöpfen gesagt, dafs sie einmal werden mufsten, so kann das mit Scotus vollauf zugestanden werden; aber dieses einmal, oder dieser Augenblick des Werdens, ist dann eben ein Augenblick des aevum und kein vorübergehender, hinfliefsender Punkt der Zeit; m. a. W. „idem nunc manet, in quo Angelus accipit esse; et ita non est successio; successiva enim semper aliam et aliam partem accipiunt sui esse." — Das ist sehr klar und wahr. Aber die Frage, wie der hl. Thomas sie stellt, ist nicht nach so oder so beschaffenen Geschöpfen, nach dieser oder jener Klasse von Kreaturen, sondern allgemein nach (dem Begriff) Geschöpf. Deshalb beantwortet er die Schwierigkeit umfassender und allgemeiner, und darum entscheidender als Scotus. Ihm könnte man entgegnen: deine Antwort mag wahr sein bezüglich der von dir erwähnten Geschöpfe: aber bei ihnen trifft dieselbe blofs zu, eben weil es solche Geschöpfe sind; damit wird aber die Frage nach dem Geschöpf schlechthin nicht erledigt. Diese Entgegnung kann man dem hl. Thomas nicht machen.

beweisen wäre. — Der ganzen Beweisführung liegt also, um es kurz zu wiederholen, die irrige Voraussetzung zu Grunde, dafs „Hervorgebracht-sein“ und „Anfangen“ unzertrennliche Begriffe sind. Das ist aber nicht per se, sondern nur per accidens der Fall, nämlich nur dann, wenn die Hervorbringung als eine in der Zeit erfolgende betrachtet wird. Von Ewigkeit erschaffen sein, heifst darum nicht: von Ewigkeit anfangen — darin läge ein Widerspruch; sondern: das Sein ohne Anfang von Gott haben.

Aus dem Gesagten würde aber keineswegs folgen, dafs Erschaffung und Erhaltung der Welt (begrifflich) dasselbe seien. Das wäre ebensowenig der Fall, als fieri und factum esse dasselbe sind. Was wir vorher sagten, ist blofs dieses, dafs beide bei den erwähnten Entstehungen nicht auseinander fallen. Handelt es sich um ein derartiges Werden wie das besprochene, in der Zeit, so ist der Augenblick des Entstehens auch der erste Augenblick des Bestehens. Jedoch wird der Ausdruck des Entstehens nur auf jenen ersten Augenblick angewendet, während der des Bestehens auch die ganze folgende Dauer umfafst. So würde, wäre die Welt von Ewigkeit erschaffen, der Begriff der Erschaffung nur den ewigen Ursprung von Gott bezeichnen, während wir unter der Erhaltung die ganze Dauer ihres Bestehens verstünden. Allerdings wäre dieser Unterschied zwischen Erschaffen und Erhalten nicht derselbe, wie jener, den wir auf Grund des Glaubens an den Anfang der Welt aufstellen, denn in der gemachten Voraussetzung schliefsen wir ja von dem Erschaffen (auf Grund seines blofsen Begriffes) die Beziehung der Neuheit aus. Übrigens besagen auch jetzt, unter den thatsächlichen Verhältnissen, Schöpfung und Erhaltung in recto, wie der scholastische Ausdruck lautet, dasselbe, nämlich das Abhängigkeits-Verhältnis der Geschöpfe von Gott; und nur in obliquo beziehen sie sich auf Verschiedenes. Die Schöpfung nämlich bezieht sich auf die Dinge, insofern sie aus sich kein Sein haben; die Erhaltung dagegen bezieht sich auf die Fortdauer der von Gott ins Dasein gerufenen Dinge.

II. Für den zeitlichen Anfang der Welt sind thatsächlich keine zwingenden Gründe vorgebracht worden.

Wie wir oben sagten, ist das zweite, was St. Thomas in unserer Frage thut, dieses: zu zeigen, daſs alle Gründe, welche zum Beweise eines (zeitlichen) Anfanges der Welt vorgebracht worden sind, nicht demonstrativ, nicht usquequaque de necessitate concludentes sind. Daſs er dieses, und nichts anderes mit seiner Kritik jener Beweisversuche beabsichtigt, geht auch daraus hervor, daſs er stets wiederholt: Dieser Grund: „non est efficax" (Contr. Gent. l. c. ad 2); „hoc non est necesse" (ibid. ad 1); „non est cogens" (ibid. ad 3); „non cogit" (ibid. ad 4). Wir wiederholen also noch einmal, daſs damit jenen Gründen nicht alle Wahrscheinlichkeit, sondern nur die strenge Beweiskraft abgesprochen wird. Die Gegner werden dadurch nicht zur Zustimmung genötigt, sondern es bleiben ihnen Auswege offen. Wir führen hier nicht jene von Thomas berücksichtigten Argumente an, welche er als „derisibiles" bezeichnet, sondern nur diejenigen, welche wirklich ernster Natur sind. Dieselben sind hauptsächlich Sum. theol. 1. q. 46 a. 2; Contr. Gent. lib. 2 cap. 38 und Quaest. Disp. De potentia q. 3 a. 14 aufgeführt.

I. Diese Beweisversuche sind teils hergenommen von dem Begriff der Ewigkeit, teils von dem der bewirkenden Ursache, teils von der Natur der Hervorbringung, teils von der Natur der verschiedenen Geschöpfe.

1. Daſs von Ewigkeit im eigentlichen Sinne bei keinem Geschöpf die Rede sein kann, ist klar. Denn zu ihrem Begriff gehört ja das Zugleichsein der ganzen Dauer. Wo also Aufeinanderfolge, Veränderung, Entwickelung, Bewegung ist, da kann von wirklicher Ewigkeit nicht gesprochen werden. Deshalb gebraucht der hl. Thomas in unserer Frage gewöhnlich, wenn er selbständig, ohne Rücksicht und Anlehnung an die eingeführte Redeweise spricht, den Ausdruck „semper esse", oder „semper fuisse", oder „ab aeterno fuisse". Das ist es also, was hier in Frage steht: eine anfangslose Dauer. Man pflegt sie wohl, wie oben angedeutet, eine negative und mitgeteilte Ewigkeit

zu nennen: negativ, insofern ihr nur die Anfangs- (und End-) losigkeit zukommt, nicht aber der positive Gehalt der Ewigkeit, die interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (Boethius); und mitgeteilt, da sie nicht aus dem innern Wesen des eigenen (notwendigen) Seins fließt. — Gott ist in der Weise ewig, daſs er nicht nicht-sein kann; das Sein ist ihm wesentlich, mithin die Ewigkeit notwendig. Wäre die Kreatur von Ewigkeit erschaffen, so wäre die Ewigkeit in dem erklärten Sinne nur Accidenz, nicht in ihrer innern Natur begründet, sondern von auſsen ihr zugegeben, nämlich von Gott, der sie auch ebensogut anders hätte erschaffen können. Das erklärt wieder deutlich, wie Gott natura und causalitate früher wäre, als die Welt, auch wenn er ihr nicht duratione voranginge. Ein nicht-notwendiges Ding setzt ja unbedingt ein notwendiges als Ursache seines Seins voraus.

Die hier, Kürze halber, sogenannte Ewigkeit ist also von der Ewigkeit im eigentlichen Sinne wesentlich verschieden. Gerade das, was die Ewigkeit zur Ewigkeit macht, und worin sie sich von zeitlicher Dauer unterscheidet, ist in ihr nicht. Deshalb bezeichnet der hl. Thomas sie auch lieber als sempiternitas, denn als aeternitas: „Confitentur — sagt er von den Vertretern einer „ewigen" Weltschöpfung — Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere" (Contr. Gent. lib. 1 cap. 43). Mag man aber auch auf die anfangslose Dauer der Welt den Ausdruck Ewigkeit anwenden, so ist dieselbe doch, wie gesagt, sternenweit verschieden von Gottes Ewigkeit. „Etiam si mundus semper fuisset, non aequaretur Deo in duratione, quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur" (In 2 Sent. Dist. 1 q. 1 a. 5 ad 7).

Herr Frohschammer (S. 524 f.) ist der Ansicht, daſs „die Erwiderung, durch die Thomas der Behauptung begegnet, daſs durch die Annahme einer Ewigkeit der Welt diese mit Gott

als gleich betrachtet werden müſste, die Sache wohl etwas zu leicht nimmt und wohl zu einer tiefern Erörterung hätte Veranlassung werden sollen. Die Welt, obwohl ewig, soll sich von Gott dennoch wesentlich unterscheiden, und zwar dadurch, daſs sie zeitlichem Verlauf unterworfen und also des Werdens bedürftig ist, während Gott sein ewiges, absolutes Wesen zumal besitzt ohne allen immanenten Zeitverlauf. Die Welt soll also nur formal, nur der äuſsern Form der Dauer oder des Bestehens nach, nicht aber inhaltlich, nicht der Sache nach ewig sein. Allein ist es wohl wissenschaftlich zu rechtfertigen, daſs eine solche Disharmonie zwischen Form und Wesen, zwischen der Dauer und der Sache, die dauert, angenommen wird?" — Aber muſs nicht Herr Frohschammer selbst eine solche „Disharmonie" bezüglich der unsterblichen Menschenseelen annehmen, denen er selbst doch ewige Dauer, keineswegs aber „inhaltlich" Ewigkeit beilegt? Wenn wir nämlich von der Menschenseele behaupten, daſs sie „ewig" fortdauere, so machen wir sie damit nicht zu einem Wesen, das, wie Gott, ohne Aufeinanderfolge die ganze Fülle seines Seins zugleich, in unveränderlicher Gegenwart, in der vollkommensten Weise besitzt. Das zeigt deutlich, daſs die vermutete „Disharmonie" auf einem Miſsverständnis der vom hl. Thomas gemachten Unterscheidung beruht. Er unterscheidet nicht zwischen dem „Wesen", dem „Inhalt" der Ewigkeit einerseits, und dem „äuſsern Schein", der „äuſsern Form" derselben Ewigkeit anderseits, sondern er unterscheidet zwischen einer sogenannten Ewigkeit (eigentlich sempiternitas) und der wirklichen Ewigkeit, von denen die eine durchaus nicht das Äuſsere der andern ist, zwischen denen vielmehr eine wesentliche Verschiedenheit besteht. Darum wäre es dem Meister von Aquino zufolge höchst unwissenschaftlich, von der einen auf die andere zu schlieſsen, und keineswegs gerechtfertigt, da von einer Disharmonie zu reden, wo von zwei grundverschiedenen Dingen zwar das eine, nicht aber das andere vorhanden ist. Nur darin kommt die hier in Rede stehende sempiternitas mit der aeternitas überein, daſs beide Dauer ausdrücken; aber es sind zwei wesentlich verschiedene Arten von

Dauer. In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus (Confess. lib. 11 cap. 14): „Nulla tempora tibi (Deus) coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora".

Damit fallen alle Einwendungen, die aus der in Rede stehenden Ewigkeit der Welt hergenommen sind, als ob dieselbe gleichbedeutend wäre mit Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Gottgleichheit der Welt u. s. w. (De pot. l. c. ad 1. 3. 4. 8. 9; Sum. theol. l. c. ad 5). — Schon Boethius (De consol. philos. lib. 5 pros. 6), auf den der hl. Thomas (1. q. 46 a. 2 ad 5) verweist, sagte: „Non recte quidam cum audiunt, visum Platoni, mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud est enim, per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod Divinae mentis proprium esse manifestum est. Neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae".

Noch schöner wird dieses vom hl. Augustinus (De civitate Dei lib. 12 cap. 15 n. 2) ausgeführt: „Quomodo ergo (Angeli) non sunt coaeterni Creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? Quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur? Ad hoc quid respondebitur? An dicendum est, et semper eos fuisse, quoniam omni tempore fuerunt, qui cum tempore facti sunt, aut cum quibus tempora facta sunt, et tamen creatos? Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat . . . . Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempore tempus fuit: ita non est consequens, ut, si semper fuerunt Angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt; et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peraguntur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc, etsi semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate

immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt: et ideo Creatori, in cujus motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt".

Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs auch die hauptsächlichsten Gründe, welche Charles des Bouelles (gestorben gegen 1553 als Kanonikus in Noyon) in unserer Frage ins Feld führt, lediglich auf Mifsverständnis beruhen. Wir erwähnen diesen Schriftsteller hier einzig deshalb, weil der kurze, kaum zwei Quartspalten lange Brief, den er über unsere Frage schrieb,[1] von Brucker im Supplementbande zu seiner Historia critica Philosophiae (Lips. 1767 tom. VI p. 679) als für unsere Frage endgültig entscheidend bezeichnet wird. Zunächst nennt er Bovillus „einen über die Mafsen scharfen und tiefen Mann", und sagt dann von seinem Brief, dafs er in ihm „tanto acumine

[1] Abgedruckt in Fabricius, Bibl. latina mediae et infimae aetatis (ed. Mansi, Patav. 1754) tom. I p. 337. — Auch Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung. Innsbruck 1870 S. 27 hält es der Mühe Wert, diesen Carolus Bovillus als Vertreter seiner eigenen Auffassung anzuführen. — Brucker gibt übrigens (tom. IV. pag 9 not. r) den Grund an, weshalb er seinen Helden so sehr hervorhebt, nämlich „quod a trita via discedere inter primos ausus sit." Dafür belohnt er ihn, indem er ihn ein „ingenium vere paradoxum, et interdum exstaticum" nennt. „Cui multa singularia et insolita placuisse ob dictas equidem causas mirandum haud est . . . Ad peculiares ejus hypotheses pertinet, quod diu ante Leibnitium intellectum non hominis tantum, sed et angelorum, specularem naturam habere peculiari libro asseruerit; statueritque orbem solis verum esse mundi medium, et terram ac firmamentum in extremis versari; mundum esse animal, cujus sensus in sole et planetis, imaginatio in stellis consistat; animam esse substantiam uni-trinam, tribus circumvallatam orbibus, proprio intellectuali, corporeo et mundano: materiam totam simul esse creatam et elementatam etc."

creationem mundi aeternam ex notionibus contradictoriis, quibus turget, evertit, ut rem nobis quidem confecisse videatur. Quae (epistola) cum in hoc argumento multa luce quaestionem perfundat, meretur legi et cum medii nostrique temporis controversiis comparari . . . Multa exhibet, quae evincunt, salva Dei essentia et natura infinita, non aliam rerum originem posse asseri, nisi creationis in tempore ex nihilo . . .“ Gewifs lohnt es sich für uns der Mühe zu zeigen, wie hinfällig die Beweisgründe sind, über die ein solches Urteil gefällt wird. Es sind ihrer sechs, die in aller Kürze ausgeführt werden. Der erste, zweite und fünfte beanspruchen hier ihren Platz:

Prima. Aeternitas cum infinitate substantiae convertitur; sunt enim ambae aequales, et soli Divinitati propriae. Quapropter creaturam aeternitate metiri, hoc est dicere, illam potuisse ab aeterno subsistere, est et illius substantiam statuere immensam. Qui enim Creatoris et creaturae durationes et permanentias aequaverit, debet et amborum exaequare substantias.

Secunda. Idem est, potuisse ab aeterno aliquam esse creatam substantiam, ei quod est, posse extra divinam substantiam esse aliam substantiam actu immensam. Si igitur haud potest Deus aliquod extra se immensum: neque is potest extra se substantiam creare aeternam.

Quinta. Cum haec tria ad inivicem convertantur: aeternitas, immensitas et substantiae identitas (?) necesse est, ut si creatura potuit ab aeterno subsistere, haec et immensa sit, et auctori suo consubstantialis. At vero esse consubstantiale (wohl zu ergängen: Deo) est penitus a creatura alienum, utpote quod proprium est dumtaxat Dei partuum (!) ut Filii et Spiritus Sancti.

Ob der letztere Grund neben den beiden vorhergehenden als von ihnen verschieden angeführt zu werden verdiente, dürfte wohl bezweifelt werden. Offenbar aber beruht die ganze Beweisführung auf einer Verwechslung der aeternitas positiva, essentialis et necessaria mit der aeternitas negativa, participata et accidentalis. Handelte es sich um die erstere, so wären die

gezogenen Schlufsfolgerungen zutreffend; einer ewigen Kreatur würde aber eben nur die letztere zukommen.

Damit erledigt sich auch ein vielfach von der Autorität der Kirchenväter hergenommenes Argument gegen die Lehre des hl. Thomas. Eine Anzahl von Stellen, in welchen die Väter zu sagen scheinen, dafs kein Geschöpf von Ewigkeit sein könne, hat Petavius, Dogmata theol. tom. I lib. 3 cap. 6, zusammengestellt. Viele andere könnten hinzugefügt werden. Es kann natürlich nicht von uns erwartet werden, dafs wir an dieser Stelle alle jene Citate analysieren und aus ihrem Zusammenhange erklären: wir müssen uns mit einer mehr allgemeinen Lösung begnügen. Es handelt sich meistens um solche Stellen, in welchen die Väter gegen die Arianer die Ewigkeit des Sohnes Gottes und seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater darzuthun streben. Aus der hl. Schrift, welche von den Arianern als Glaubensquelle anerkannt wurde, konnten sie einerseits die Ewigkeit des Logos darthun, und dann daraus seine Gleichwesentlichkeit mit dem Vater ableiten; und sie konnten auch anderseits zeigen, dafs der Logos der Schrift zufolge Gott ist, und dann hieraus seine Ewigkeit folgern.[1] In jedem Falle handelt es sich um die wesentliche und notwendige Ewigkeit, die Gott eigenartig ist, und die selbstverständlich von den Vätern jedem Geschöpf abgesprochen wird — wie der heil. Basilius (Advers. Eunom. lib. 2 n. 17) sagt: „Nos autem et creaturis aeternitatis testimonium praebere, et creaturarum Dominum hac confessione privare, eiusdem amentiae arbitramur.“ Offenbar wird hier „aeternitas“ beide Male in demselben Sinne gebraucht, und nicht das eine Mal von der notwendigen und wesentlichen Ewigkeit, und das andere Mal von der mitgeteilten und zufälligen Ewigkeit. Die erstere, welche dem Sohne Gottes zukommt, kann zweifellos dem Geschöpf nicht zukommen. So sind auch alle übrigen Stellen dieser Art zu verstehen. Die Väter leugnen mit Recht, dafs ein Geschöpf mit Gott gleich

[1] Cf. Sum. theol. 1. q. 42 a. 2; Quaest. Disp. De potentia q. 3 a. 13.

ewig, d. h. in derselben Weise wie er, ewig sein könne. „Quomodo ergo, sagt der hl. Ambrosius (Hexaem. lib. 1 cap. 3 n. 11), coaeternum Deo mundum asserunt, et Creatori omnium sociant atque aequalem esse disputant creaturam . . .?" Damit wird aber nicht jene Ewigkeit, von welcher wir hier reden, als mit dem Geschöpf unverträglich bezeichnet. So lange das Geschöpf als ein Wesen aufrecht erhalten wird, welches sein ganzes Sein von Gott hat, ist sein Begriff ganz und voll gewahrt.

Dafs die hl. Väter nichts anderes sagen wollen, entnehmen wir deutlich aus Johannes Damascenus. Er erklärt den Unterschied zwischen Zeugung (des Sohnes) und Schöpfung (der Kreaturen) in folgender Weise: „Ex ipso, hoc est ex Patris natura, esse profitemur Filii generationem . . ., at creatio et effectio hoc tantum requirit, ut extra, et non ex creantis aut efficientis substantia fiat illud quod creatur aut efficitur, omninoque quantum ad essentiam dissimile sit (Darum sagten wir, dafs das vorausgesetzte immer-sein der Geschöpfe wesentlich verschieden sein würde von der Ewigkeit Gottes. Doch der Damascener macht selbst die Anwendung seines Grundsatzes auf die „Ewigkeit" in beiderlei Sinn) . . . Generatio (Filii) quidem initium non habet, sempiternaque est, ut quae naturae sit opus, exque ipsius substantia prodeat; ne alioqui ille qui gignit, mutationem subeat, ac praeterea ne Deus prior sit Deusque posterior, neve accessionem recipiat. *Ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ, θελήσεως ἔργον οὖσα, οὐ συναίδιός ἐστι τῷ Θεῷ. Ἐπειδὴ οὐ πέφυκε τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, παραγόμενον συναίδιον εἶναι τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀεὶ ὄντι*" (De fide orthodoxa lib. 1 cap. 8). Dafs die Kreatur nicht gleichewig mit Gott sein kann, wird also daraus geschlossen, dafs sie aus dem freien Willensentschlufs Gottes, nicht aus seiner Natur mit Notwendigkeit hervorgeht. Logisch folgt aber daraus nur, dafs die Kreatur kein notwendiges Sein hat, also auch nicht notwendig und wesentlich ist. Das „gleich-ewig" ist also hier gleichbedeutend mit „gleich-wesentlich". Ein von Gott empfangenes Immer-sein wird aber damit durchaus nicht als unmöglich erklärt. Das *συναίδιον* ist unverträglich mit *ἄναρχον*. Was aber dieses

bedeutet, sagt der hl. Ambrosius an der oben angeführten Stelle (n. 8): „Dedit (Deus) principium mundo . . . ne anarchon, ne increatum, et divinae consortem substantiae crederemus.“ — Nicht anders sind auch die hh. Athanasius (Oratio 2 et 3 contra Arianos), Gregorius Nazianzenus (Oratio 29 et 35), u. a. zu verstehen. Das *ἄναρχον* war für sie nicht bloſs ohne Anfang der Dauer, sondern auch ohne bewirkende Ursache des Seins sein.

Das hier über den Begriff der eventuellen Ewigkeit der Welt Gesagte wird uns in einem neuen Lichte erscheinen, sobald wir unsere Untersuchung über das Subjekt dieser Ewigkeit ausdehnen werden.



DAS LEBENSPRINCIP UND DER MATERIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

(Forts. vgl. II, 89.)

Wir hatten bereits angefangen, in diesen Heften das Lebensprincip eingehend zu entwickeln. Durch zahlreiche andre Arbeiten und zumal durch den Wechsel des Wohnortes wurde die Fortsetzung bis jetzt verhindert. Wir hatten die Fragen gestellt: 1. Worin besteht das Leben? 2. Wie ist der gewonnene Begriff zu veranschaulichen und anzuwenden? 3. Welche Art Verschiedenheit waltet ob zwischen dem reinen Stoffe und dem Lebensprincip? In der Antwort auf die erste Frage wurde aus den Autoritäten der materialistischen Richtung selber nachgewiesen, welchen Platz der Materialismus in den stofflichen Dingen für das Lebensprincip offen hält. Das Lebensprincip ist keine neben den Eigenschaften herlaufende, keine „in der Luft schwebende Kraft“, kein „Pferd, welches vom Stoffe als dem Fuhrwerke bald angespannt bald abgespannt wird“ (du Bois-Reymond). Es setzt vielmehr die innere Natur des beweglichen Dinges wie als eine fertige voraus und ist nur das vollendende Princip. Und zwar

vollendet das Lebensprincip den Stoff nicht dadurch dafs es eine weitere Eigenschaft etwa hinzufügt, welche die andern, bereits daseienden beengte; sondern es setzt einfach von Innen heraus in Bewegung.

Das Lebensprincip resultiert nicht aus den stofflichen Eigenschaften und ist infolge dessen keineswegs durchaus eins mit dem Stoffe oder etwa gar der Stoff selber. Wie es für ein Maschinenwerk keine Unvollkommenheit und auch nichts Fremdartiges ist, dafs es sich in Bewegung befindet; so ist es für den Stoff nichts Fremdartiges und Störendes, dafs er ein Lebensprincip in sich einschliefst. Vielmehr ist eben die Bewegung auf beiden Seiten die gebührende Vollendung. Der Unterschied zwischen der Maschine in Bewegung und dem lebendigen stofflichen Wesen ist der, dafs bei der ersteren der Anstofs zur Bewegung von aufsen kommt; beim lebenden Wesen aber kommt der erste Anstofs zu der betr. Art Bewegung, die sich da findet, vom Inneren selber. Somit ist das lebende Wesen selbständiger, es hat seine Bewegung im selben Grade, in welchen das Lebensprincip vorwaltet, in der Gewalt. Die Innerlichkeit des Anstofses zur Bewegung beherrscht den Begriff des Lebens. Das Lebensprincip ist im Innern des Dinges der nächstbestimmende Grund für die Bewegung. Dies war, kurz gefafst, die Antwort auf die erste Frage.

In der Antwort auf die 2. Frage hatten wir aus den Autoren des Materialismus selber in zahlreichen Beispielen den Unterschied nachgewiesen zwischen den Grundgesetzen in der Formierung oder Entstehung der leblosen Dinge und denen in der Entstehung der lebendigen. Dieser Unterschied kann blofs darin seinen mafsgebenden Grund haben, dafs die leblosen Dinge keineswegs das bewegende oder wirkende Princip davon, wonach sie im einzelnen so und nicht anders thatsächliches Sein haben, innerhalb ihrer selbst besitzen. Die lebendigen Wesen aber haben ein solches in sich; und deshalb verbindet die Zelle bereits, also das geringste lebende Wesen, sich wohl mit Andrem, aber nur dadurch, dafs sie dieses Andre sich ähnlich macht und dafs sie ihrerseits bei allen solchen Zuthaten immer ihrer eigenen Natur getreu bleibt. Es besteht da eine gewisse Selbständigkeit. Nicht wird aus zwei Dingen ein drittes, sondern die Zelle bleibt immerdar identisch mit sich selbst; das andre, welches hinzutritt, dient ihrem Bestande, es wird ihre Nahrung. Es findet sich da eben von vornherein die Lebenskraft; sie ist nicht ein Ergebnis aus der Thätigkeit der Elemente, sondern das innerste Princip vielmehr für die verschiedene

Abmessung und Lage der Moleküle. Das Lebensprincip ist das formgebende und in erster Linie bestimmende Princip im lebenden Wesen; und zwar gibt es zunächst den Anstofs für die örtliche Bewegung. Grade die örtliche Bewegung aber ist, wie Th. nach Arist. nachweist, immer die Grundlage aller Veränderung in den stofflichen Dingen. Auch für diesen Punkt wurden wieder zahlreiche Zeugnisse aus den Autoren des Materialismus angeführt.

In der Antwort auf die 3. Frage wurde zuvörderst ausgeführt, dafs das Leben weder ein Resultat stofflicher Kräfte ist, wie z. B. das Leuchten als ein Resultat des Lichtes dasteht, noch dafs es eine weitere Eigenschaft oder Substanz sei, die zum Stoffe hinzutrete wie etwa Wasser zum Weine, Zinn zum Kupfer. Es sind dies die zwei Extreme, in deren Mitte sich die Wahrheit findet. Der Körper selber lebt und zwar lebt er seinem ganzen Sein als Körper nach. „Leben ist" so heifst der stehende Ausdruck dafür bei Thomas „für die lebenden Dinge Sein". Das Lebensprincip gibt das thatsächliche Sein dem lebenden Dinge, während dieses vorher nur dem Vermögen nach bestand.

Sagt also der Materialismus, der Stoff selber lebe, es sei das Leben nichts dem Stoffe Äufserliches, dessen Sein und Bestehen bereits Voraussetzendes; — so sind wir damit einverstanden. Die Seele als das Lebensprincip wird von Thomas definiert als actus corporis, als das thatsächliche Sein des Körpers und erstes Princip innerhalb desselben für seine Thätigkeit. Es besteht da keine Zusammensetzung aus zwei, sonst unabhängig von einander, thatsächlich seienden Elementen. Alles thatsächliche Sein im lebenden Dinge kommt vom Lebensprincip; das Leben ist somit wahrhaft innerlich dem Dinge, wie Sein oder Wirklichkeit nur immer innerlich sein kann.

Sagt aber der Materialismus, dafs die Lebenskraft selber in der Natur des Stoffes ihr Princip habe, dafs sie vom Stoffe komme, dafs also die „Kraft des Stoffes" nur eben der Stoff sei und somit dieser Ausdruck bedeute: „Stoff des Stoffes"; — so sagen wir: das ist unmöglich. Wäre das Leben und die Kraft oder das thatsächliche Sein, was von da aus verliehen wird, genau dasselbe wie Stoff, so würde „Kraft und Stoff" nichts Andres sein wie Helle und Licht, wie Wärme und Feuer. Jeder Stoff wäre dann lebendig und lebenerzeugend. Ist aber Kraft nicht gleichbedeutend mit Stoff, so ist der Stoff unmöglich im Dinge das subjektive Princip oder der Träger des Lebens; er erhält vielmehr Kraft und Bethätigung vom Leben. Letzteres ruht auf einem andern Träger, der kein Resultat stofflicher Eigenschaften,

wie z. B. der Ausdehnung, ist; sondern im Gegenteil es vermag, alle stofflichen Eigenschaften gleichmäfsig, wie die Natur einer jeden es verlangt, insgesamt zu wecken, zu bethätigen und zu erhalten, und der somit, auch von dieser Seite her, keine, für sich einzelne, stoffliche Eigenschaft sein kann. Ein solcher Träger des Lebens, und danach Lebensprincip, wird nun aber „Seele" genannt.

Der Materialismus steht mit seinen eigenen positiven Daten in Widerspruch, wenn er ein dem Stoffe nicht entspringendes Lebensprincip leugnet. Es bleibt zur vollständigen Beantwortung der dritten, oben gestellten Frage nur noch übrig, einen Einwurf des Materialismus zu widerlegen. Dies soll jetzt geschehen, ehe wir zur weiteren Frage übergehen: von woher denn die Seele komme, welche wirkende Kraft allein sie verursachen könne, wenn sie nicht ihren Ursprung im Stoffe hat.

Nr. 7.

Die Chemie und das Lebensprincip.

Es ist der beständige und am Ende einzige Einwurf des Materialismus gegen die Annahme eines eigenen Lebensprincips, das da nicht Stoff sei: ein solches Lebensprincip könne nicht mit Hilfe der Chemie als vorhanden gezeigt werden. „Wir verbrennen", so Büchner, „ein Holz; und es scheint auf den ersten Blick, als müfsten seine Bestandteile, in Feuer und Rauch aufgegangen, verzehrt worden sein. Die Wage des Chemikers dagegen lehrt, dafs nicht nur nichts vom Gewichte jenes Holzes verloren worden, sondern dafs dasselbe im Gegenteile vermehrt worden ist. Sie zeigt, dafs die aufgegangenen und gewogenen Produkte nicht nur genau alle diejenigen Stoffe in sich enthalten, aus denen das Holz vordem bestanden hat, wenn auch in andrer Form und Zusammensetzung, sondern dafs in ihnen auch noch diejenigen Stoffe anwesend sind, welche die Bestandteile des Holzes bei der Verbrennung aus der Luft an sich gezogen haben. Mit einem Worte: das Holz hat bei der Verbrennung das Gewicht seiner Bestandteile nicht vermindert, sondern vermehrt."

Die ununterbrochene Verwandlung der Dinge, das Entstehen und Vergehen organischer und unorganischer Formen „beruht nicht auf einem Entstehen und Vergehen vorher nicht dagewesenen Stoffes, wie man wohl früher ziemlich allgemein glaubte, sondern ist nichts Andres als ein unausgesetzter Kreislauf der nämlichen Grundstoffe, deren Menge und Qualität an sich stets dieselbe und für alle Zeiten unabänderliche bleibt."

Wenn also, dies der daraus gezogene Schlufs, nach dem Absterben der Pflanze, des Tieres, ebenso wie der leblosen Wesen, genau dieselben Stoff-Bestandteile vorhanden sind, wie vorher; wie soll dann ein Bestandteil gefunden werden oder ein Element, von dem ausgesagt würde, dies sei das Lebensprincip. Ist das lebende Wesen tot, so ist kein Lebensprincip offenbar mehr in ihm; und trotzdem sind die einzelnen Bestandteile genau dieselben wie früher! Es existiert demnach unmöglich ein solches Lebensprincip. Dies ist der Einwurf.

Der Materialismus ist so thöricht, mit derartigen Argumenten niemanden anders als sich selbst zu schlagen. Er beweist, dafs er vielleicht mit Werkzeugen der Chemie umzugehen vermag; nicht aber mit dem Werkzeuge des Geistes, der Vernunft, nicht mit logischen Principien. Wissenschaft ist nicht Erfahrung. Als Columbus die Gewifsheit gewonnen, es bestände noch unentdecktes Land von gewaltiger Ausdehnung, hatte er dasselbe weder gesehen noch durch Augenzeugen von selbigem gehört. Gründe allein stützten seine Überzeugung; das war Wissenschaft. Als er Amerika mit seinen Schiffen thatsächlich erreicht hatte, da bewiesen ihm zugleich seine Augen die Existenz dieses Erdteils. Das war Erfahrung. Und hätte der kühne Entdecker den letzteren auch nie gesehen und hätte er nie mit der Hand darauf zeigen können; so wäre das Ergebnis seiner rein wissenschaftlichen Principien ganz dasselbe geblieben; er hätte, aber einzig infolge seiner Gründe, niemals in der entsprechenden Überzeugung gewankt.

Der Materialismus möge doch unsern Augen das zeigen, was im Holze eigentlich Holz genannt wird. Links und rechts wird abgeschnitten; eine andere Gestalt und Figur nimmt es an; Farbe und Dauerhaftigkeit wechselt. Vergeblich wird man nach einem „Bestandteile" suchen, dessen Vorhandensein das Holz zum Holze macht. Alles zusammen heifst eben Holz. Aber was im einzelnen die Ursache im Holze ist, dafs man es vor dem Verbrennen als Holz bezeichnet und nach dem Verbrennen nicht mehr; das wird der Materialismus schwerlich mit dem Finger zeigen können. „Es bleiben ja dieselben Bestandteile nach dem Verbrennen wie vorher"; warum heifst es denn nachher nicht mehr Holz wie es vorher hiefs, da doch alles von diesen „Bestandteilen" abhängt?

Hat die Wissenschaft ein sicheres Ergebnis geliefert, so bedeutet dies nichts Andres als dafs der Verstand sich dabei beruhigt und wider den beigebrachten Grund nicht ankommen kann. Was ich am Holze als das Wesen „Holz" betrachte, wonach es also diesen Namen trägt, das enthält für mich, vom Holze selber

aus, den genügenden Grund für das Auftreten der entsprechenden Eigenschaften. Es handelt sich da um das im Holze selbst befindliche Princip für die verschiedene Zusammensetzung der Atome; nicht aber um das Fehlen der einen und das Vorhandensein der andern.

Es wird also hier nicht danach gefragt, ob man solches Princip oder solchen Grund im Innern des Dinges mit den Fingern berühren kann oder nicht; das wird nicht erörtert; das geht die Erfahrung an. Vielmehr wird danach gefragt, ob eine hinreichende Ursache vorhanden sei für die Annahme eines eigenen Lebensprincips in den lebenden Wesen; d. h. für die Annahme, dafs in den organischen Wesen der bewegende und bestimmende Grund für die Eigenartigkeit der Zusammensetzung nicht von den Atomen allein herkommt. Dies geht die Wissenschaft an. Es gefällt dem Materialismus eben manchmal, Wissenschaft und Erfahrung nicht auseinanderzuhalten.

Denn dafs derselbe, wenn es ihm gut scheint, ein Vorgehen kennt, welches der Wissenschaft allein eignet, und nur es zurückweist, wenn es ihm so pafst; dies geht aus zahlreichen Beispielen hervor. So argumentiert Rofsmäsler: „Die Physik lehrt, dafs es nirgends einen leeren Raum gibt und auch niemals gegeben haben kann, während der Verstand die Ewigkeit des Raumes wie etwas Selbstverständliches hinzunehmen genötigt ist. Daraus folgt notwendig der Schlufs, dafs der Raum von Ewigkeit her mit der Materie ausgefüllt gewesen sein mufs und dafs also diese von Ewigkeit her vorhanden war."

Aber wer kann denn im Raume es mit dem Finger zeigen, wo der Platz für das Wesensmerkmal „Ewigkeit" ist? Welcher „Bestandteil" oder welches Atom in einem stofflichen Dinge entspricht der Ewigkeit? Da ist ja, was auch immer Platz beanspruchen und „mit den Werkzeugen der Chemie" erreicht werden kann, fortwährend und nach allen Seiten, nach Zeit, Raum und Kraft hin, dem Wechsel unterworfen. „Beständiges Vergehen und Entstehen" hatte der Materialismus selber oben dem Stoffe zugeeignet; also das grade Gegenteil von Ewigkeit, soweit die chemischen Werkzeuge in Betracht kommen.

Wohlgemerkt; wir haben an und für sich gegen obigen Schlufs Rofsmäsler's nichts einzuwenden. Wir halten mit Thomas die Möglichkeit fest, dafs der Stoff von Ewigkeit sein kann; vorausgesetzt immer dafs er geschaffen worden. Also dem Inhalte nach würden wir jene Schlufsfolge nicht unter jeder Bedingung bemängeln. Aber wir wollen blofs hervorheben, der Materialismus möge uns ebenfalls gestatten, was er selber, wenn es ihm so gut

dünkt, gern thut; dafs wir uns nämlich auf die vernünftige Schlufsfolge, d. h. auf Gründe, stützen und nicht einzig in letzter Linie auf das Seziermesser.

Erwähnt werden mufs noch die Unwissenheit, in welcher der auf seine „höhere Wissenschaft“ so sehr pochende Materialismus, betreffs der Philosophie früherer Zeiten, sich findet. Die „früheren Zeiten“ sollen nicht anerkannt haben, dafs „Entstehen und Vergehen nur ein Kreislauf derselben Grundstoffe“ sei und dafs „diese in ihrer Menge und Qualität dieselben“ bleiben! Bei den ältesten griechischen Philosophen findet sich bereits diese Wahrheit als Gemeingut aller ernsten Forschung; zudem Aristoteles hat diese selbe Wahrheit systematisch dargestellt und in die geeignete Form gebracht. Bei Thomas und den Scholastikern ist sie stehender Grundsatz und wird oft genug sprichwortartig in die Worte gefafst: In natura nihil est superfluum; es besteht in der Natur nichts Überflüssiges. Keine Kraft, kein Atom ist in gröfserer Menge vorhanden als grade für den Bestand der Natur, sowie diese thatsächlich ist, notwendig erscheint; nichts ist deshalb entbehrlich. Alles ist nur immer ein neues Zusammensetzen der alten Elemente. Wir könnten sogar leicht zeigen, dafs die alte Philosophie in diesem Punkte noch weiter geht wie der moderne Materialismus und dafs sie die erwähnte Wahrheit viel tiefer auffafst.

Es ist dies aber beim Materialismus eine alte, liebgewordene Gewohnheit, die sich nur zu oft geltend macht. Was er an positiv Wahrem als Ergebnis seiner Forschung hinstellt, das sind bekannte, allen ernsten Systemen von Alters her gemeinsame Wahrheiten. Er aber, der Materialismus, stellt sie hin, als ob sie nun eben aus seinem Forschen sich ergeben hätten und also ihm und seinen Principien diese Erkenntnis gedankt werde. Die Darwinisten heben hervor, sie erst hätten die stufenweise, allmähliche Entwicklung der Dinge, des einen aus dem andern, erkannt und begründet. Sie wissen offenbar nicht, dafs Jahrhunderte vor ihrer sogenannten Entdeckung es schon zum Sprüchworte geworden war: „Die Natur macht keine Sprünge“ natura non facit saltum. Nur die Art und Weise der Begründung dieser Entwicklung war früher eine andre: nämlich keine verfehlte und unmögliche. Der moderne Materialismus schmückt sich fortwährend mit Sätzen, die an und für sich gar nicht zu bestreiten sind, aber auch nie im Ernste bestritten worden sind, sondern sich vielmehr von jeher bei den wahren Forschern allgemeiner Anerkennung erfreuten. Er stellt diese Wahrheiten als seine Erzeugnisse, als die Erzeugnisse seiner Experimente

hin und möchte damit auch seine Irrtümer annehmbar machen, wie wenn letztere mit diesen Wahrheiten untrennbar verbunden wären. Wir werden es hier gleich wieder, bei der tieferen Begründung eines wirklichen, eigentlichen Lebensprincips sehen, wie man das Wahre und Positive im Materialismus gar nicht zu leugnen braucht, sondern nur den Mifsbrauch zurückweisen mufs, den die modernen Materialisten damit treiben. Dieses Wahre und Positive ist ja ein Erbe aus der alten Philosophie.

§ 4. Die Quelle des Lebensprincips.

Nr. 8.

Möglichsein und Wirklichsein. Bestimmtheit und Unbestimmtheit.

Kein Lehrpunkt wohl wird durch die positiven Daten der modernen Naturwissenschaft, die ja ohne Ausnahme auf dem Boden materialistischer Überzeugung steht, glänzender bewiesen, wenn nur die offen vorliegenden Konsequenzen auch wirklich gezogen werden, wie dieser, dafs der Stoff, an sich, oder der allem Stofflichen ingesamt zugrundeliegende Stoff, also der Urstoff, einzig Möglichsein, Potenz, reines Vermögen sein kann. Damit wird zugleich gesagt, dafs dieser Urstoff als solcher den Sinnen unzugänglich sein mufs und nur von der Vernunft erfafst werden kann. Erst wenn dieses allgemeine Möglichsein in bestimmter Weise in die Wirklichkeit getreten ist, vermag es in seinem Einzelbestande von den Sinnen erreicht und in seinen Beziehungen zu den allgemeinen Seinsgründen von der Vernunft festgehalten zu werden. Wir thun dies jetzt eigens dar, indem wir zuerst den Standpunkt des Materialismus klarstellen; dann sein Verhältnis zum Grundstoffe, also zur reinen Möglichkeit oder Unbestimmtheit; darauf sein Verhältnis zur Grundkraft, als der reinen Thatsächlichkeit und allseitigsten Bestimmtheit, auseinandersetzen; und endlich die Konsequenzen zu Gunsten der aristotelischen materia prima ziehen. Daraus wird sich von selbst ergeben, von woher allein das Lebensprincip, als das im lebenden Wesen bestimmende Princip, herrühren kann.

Nr. 9.

Standpunkt des Materialismus.

Der Materialismus befindet sich bei seinen Erläuterungen des Urstoffes in sichtbarer Verlegenheit. „Wenn wir mit dem Tode nicht vernichtet werden“, sagt Fechner, „unsere bisherige Existenzweise können wir nicht retten im Tode. Wir werden

sichtbarlich wieder zu Erde, von der wir genommen worden. Aber indes wir wechseln, besteht die Erde und entwickelt sich fort und fort."

Wenn sich nun aber die „Erde fort und fort entwickelt", wo bleibt dann die „Unsterblichkeit des Stoffes als eine wissenschaftlich festgestellte und nicht mehr zu leugnende Thatsache?" Ist der Mensch tot oder ist er es nicht? Wenn er es nicht ist, so besteht er eben noch. Und ist er nicht mehr, so lebt dieser Mensch nicht mehr. Das Ganze, was vorher Mensch war, ist nicht mehr Mensch. Was aber war im Menschen nicht Mensch? Wurde von den Knochen, dem Fleische, den Nerven nicht ebenso das Menschsein ausgesagt, wie vom Willen, von der Vernunft, den Sinnen? Kein Atömchen im lebenden Menschen besteht, was nicht „menschlich" wäre? Ist aber der Mensch nicht mehr, so ist auch wiederum kein Atömchen vorhanden von dem betreffenden Menschen, was noch „menschlich" wäre. Nichts von allem bestimmten, thatsächlichen Sein ist dasselbe geblieben, nicht das Mindeste. Was ist denn da unsterblich? Was vorher vollständig Mensch war — dasselbe gilt von allen entstehenden und vergehenden Dingen, — das ist nun vollständig Erde. Nichts bleibt da, was irgend in bestimmter Weise als seiend bezeichnet werden konnte. Die „Unsterblichkeit des Stoffes" ist ein leeres Wort und sonst nichts.

Es ist übrigens merkwürdig, wie ein Materialist sprechen kann „von der Erde, aus welcher der Mensch genommen ist". Wie weifs denn dies der Materialist? Wer hat denn jemals mit Retorten und Waagen aus Erde einen lebendigen Menschen gemacht? Dies nebenbei. Ein beständiges Sich-fort-entwickeln ist nichts Andres als ein allseitiges Anderswerden. Wenn aber nirgends Stillstand ist, wie mag dann gesagt werden: „Der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und bleibt ewig derselbe; die finstere, träge Materie kann weder vermehrt noch vermindert werden", wie dies Bernhard Telesius schreibt. Da Alles beim Materialismus Materie oder Stoff ist, und eben in dieser Behauptung derselbe sein Lebenselement sieht, so bliebe jedenfalls danach Alles „immer gleich und ewig dasselbe"; kann doch nichts gegen seine eigene Natur angehen, und die Natur des Stoffes ist es eben, immer „sich selber gleich und dasselbe zu bleiben".

Würde freilich gesagt: Gewifs; alles war „menschlich" im lebenden Menschen, und nichts ist dem thatsächlichen Sein nach „menschlich" in der Erde, zu welcher er geworden; das schliefst aber nicht aus, dafs im einzelnen lebenden Menschen die positive

Möglichkeit enthalten war, ein andres Sein zu werden oder, falls dieser Ausdruck dem Materialismus besser gefällt, „zur Erde sich fort und fort zu entwickeln"; — würde im allgemeinen gesagt, dafs innerhalb jeder stofflichen Bestimmtheit diese Möglichkeit, etwas Andres zu sein, auf einen Kreislauf in festen Grenzen sich richtet, wo dann diese Möglichkeit in dem Umfange ihres Werdens immer dieselbe bleibt; — dann wäre eine Lösung des oben berührten Dilemma gefunden. Es bestände eine Möglichkeit, welche allen bestimmten einzelnen Seinsarten im Stoffe zu Grunde liegt, die weder Mensch noch Erde ist, überhaupt kein befindliche, thatsächliches Sein hat; die es aber ermöglicht, dafs auf ihrer Grundlage, in natürlich zusammenhängender Weise, aus dem Menschen Erde, das Eine aus dem Andern wird, und dafs somit alle diese entstehenden Dinge nicht fortwährend aus dem Nichts emporsteigen.

Ruhig könnte auf der einen Seite gesagt werden, „der Stoff bleibe in allen Dingen gleich und ewig derselbe". Denn den Dingen selber wohnt stets gleichmäfsig die Möglichkeit inne, unter verschiedenen bestimmenden Einflüssen etwas Andres zu werden. Und auf der andern Seite wäre es ebenfalls richtig, zu behaupten, „es bestehe eine beständige Fortentwicklung". Denn das thatsächliche oder in der bestimmten Wirklichkeit befindliche Sein des einen Dinges ist derart, dafs es in keiner Weise, soweit eben das bestimmte, thatsächliche Sein in Betracht kommt, das andre, weder das vorhergehende noch das folgende, ist. Ja vielmehr bestände dann, anstatt eines Gegensatzes, die vollendetste Harmonie. Denn eben dieser Stoff, nämlich die positive Möglichkeit, etwas Andres noch zu sein, ist der natürliche, und doch, mit dieser seiner Möglichkeit, stets derselbe bleibende, Träger der beständigen Fortentwicklung. Derselbe bezeichnet, unter welchem bestimmten Sein auch immer er in Wirklichkeit sein mag, die Grundlage für die Entwicklung zu einem andern wirklichen Sein; und die bestimmte Seinsart, welche solchen Stoff oder solche positive Möglichkeit durchdringt, gibt immer nur den Weg für diese Entwicklung an.

Die Materialisten trösten sich mit den Worten Giordano Bruno's: „Was erst Same war, wird Gras, hierauf Ähre, alsdann Brot, Nahrungssaft, Blut, tierischer Same, Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andre Masse u. s. f. Hier erkennen wir also etwas, was sich in alle diese Dinge verwandelt und an sich immer ein und dasselbe bleibt. So scheint wirklich nichts beständig, ewig und des Namens ‚Princip' würdig zu sein, denn allein die Materie. Die Materie als absolut begreift

alle Formen und Dimensionen in sich. Aber die Unendlichkeit der Formen, in denen die Materie erscheint, nimmt sie nicht von einem Andren und gleichsam nur äufserlich an; sie bringt dieselben aus sich selbst hervor und gebiert sie gleichsam aus ihrem Schofse."

Die Anhänger des modernen Materialismus übersehen, dafs mit solchen Worten um den Hauptpunkt nur herumgegangen wird. Was sich zum Samen und aus demselben zum Grase und aus dem Grase zur Ähre etc. entwickelt, das soll immer dasselbe, das soll der Stoff sein!

Ganz umgekehrt ist es. Was sich zu etwas Andrem, so weit das thatsächliche Sein in Betracht kommt, entwickelt, dies ist gerade nicht mehr dasselbe. Wo in einem jungen Manne sich die Anfänge des Malertalents zur Vollendung der Kunst entwickeln; da bestehen eben diese Anfänge nicht mehr. Der junge Mann wohl, der da die Anfänge und die Vollendung trägt, das Talent, was da möglich ist, zuerst schwach sich zu äufsern — sagen wir einmal so — und dann stärker, bis es sich in höchster Vollendung Bahn bricht, bleibt ein und derselbe Träger der Entwicklung; — aber die verschiedenen thatsächlichen Stufen der Entwicklung gehen nicht ineinander über. Der Anfänger als solcher verschwindet, wenn er Meister geworden. Der Same verschwindet als Same, wenn er Frucht geworden ist; nur die Möglichkeit bleibt ein und dieselbe, welche dem Samen und der Frucht gleichmäfsig zu Grunde liegt, die demnach sowohl das bestimmte Sein des Samens tragen kann als auch das der Frucht.

Widerspruchsvoll, durchaus widerspruchsvoll ist diese ganze Redeweise der Materialisten und der Erfahrung schnurstraks entgegengesetzt. Der Same entwickelt sich niemals zum Grase; vielmehr will er, soweit es auf ihn ankommt, immer Same bleiben, er setzt gradezu dem Werden des Grases Widerstand entgegen, der erst überwunden werden mufs. Der Mensch „entwickelt sich" durchaus nicht zur „Erde"; er will kein Leichnam sein und thut was er kann, damit nicht aus ihm ein Häufchen Staub werde. Jegliche Seinsart „kämpft ja", wie der Materialist Darwin sagt, „um ihr Dasein"; will heifsen, sie will bleiben was sie ist und wehrt sich dagegen, etwas Andres zu werden, also, insofern das ihr eigene Sein berücksichtigt wird, nicht zu sein. So widersprechen die einen Behauptungen des Materialismus den andern, das eine Grundprincip bei ihm kämpft gegen das andre; es wäre gar keine schwere Aufgabe, im ganzen Bereiche des Materialismus darzuthun, dafs er in seinen Ansichten sich selber aufhebt.

Was da oben Giordano Bruno sagt und was der Materialismus als einen festen Schild für seine Irrtümer betrachtet, ist zudem eine volle Unmöglichkeit. Eine so aufgefaſste Urmaterie soll absolut „alle Formen und Dimensionen in sich begreifen" und trotzdem „zu etwas Andrem werden"! Sie soll „die Unendlichkeit der Formen aus ihrem Schoſse gebären" und trotz dieser Unendlichkeit, also trotz dieses „ohne Ende" und „ohne Grenzen" stets nur innerhalb eng gezogener Grenzen im Einzelnen bestehen!

Freilich läſst sich die volle Natürlichkeit der endlosen Entwicklung ganz gut festhalten und die begrenzte Bestimmtheit mit der Unbestimmtheit ohne Ende, die schrankenlose Möglichkeit mit der beschränkten Wirklichkeit ganz gut versöhnen; — wenn nur als Urstoff die reine Möglichkeit, das bloſse Vermögen um etwas zu sein oder zu werden, betrachtet wird. Es wird dann aus der noch nicht bestimmten Möglichkeit, Samen zu sein, ganz gut, unter dieser Bestimmung der Form des Samens, eine nähere und bestimmtere Möglichkeit, Gras zu sein. Die positive Möglichkeit für alles Sein bleibt immerdar dieselbe und kann, von sich aus, noch ohne Ende mehr und weiteres Sein werden. Sie ist, als unbestimmte Möglichkeit, in jedem Dinge. Aber eben weil sie Möglichkeit ist für alles Sein, ist sie es auch für das einzelne Ding nach dessen bestimmter und begrenzter Seinsart; und es besteht deshalb hier einzig und allein Same, dort einzig und allein Gras etc.

Es ist eine ganz natürliche Einheit als Grundlage für alles stoffliche Werden vorhanden; denn die Möglichkeit zu sein im Urstoffe ist eine ganz allgemeine. Somit zieht sie nach keiner Seite hin, im Bereiche des Stoffes, Grenzen. Diese Möglichkeit, als Urstoff, setzt dem „Menschsein" nichts positiv entgegen und nichts dem „Erdesein". Sie wird ganz, soweit es auf die bestimmte Wirklichkeit ankommt, einzelner Mensch unter der bestimmenden substantiellen Form des Menschen, und sie wird ganz einzeln bestimmte Erde unter der substantiellen Form der Erde. Deshalb, weil eben in den einzeln bestehenden Menschen der Stoff, mit dieser seiner Möglichkeit ohne Ende, eintritt, kann wohl der einzelne Mensch Andres und zwar endlos Andres werden; aber nicht kann die Substanz „Mensch" die Substanz „Erde" sein, denn diese Substanz ist, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, vom Stoffe losgelöst. Es kann aus diesem einzelnen Staub Same werden und der Same kann Frucht werden; aber was den Staub im Staube selbst zum Staube macht und ihm so das wirkliche bestimmte Sein des Staubes gibt, dieses selbe

Moment kann nicht im Menschen machen, dafs da ein Mensch ist und nicht Staub.

Deshalb sagen wir, der Urstoff oder die Natur des Stoffes sei unteilbar; sie sei ganz in jedem einzelnen Dinge, wie z. B. auch jeder einzelne Mensch ganz die Substanz „Mensch“ in sich trägt und nicht halb Mensch, halb Erde ist. Ganz ist jedes einzelne Ding das, was es seiner Gattung nach ist; und ganz wieder schliefst es in sich die allgemeine Möglichkeit des Urstoffes ein, d. h. es kann alles Andre werden. Endlose Entwicklung kann ich von jedem einzelnen stofflichen Dinge aussagen, weil eben kraft der Natur des Stoffes es zu Allem werden kann. Und wiederum kann ich von jedem Dinge sagen, es sei dieses und nicht jenes der Gattung nach, es sei Pflanze und nicht Tier; denn ganz ist in ihm die zum thatsächlichen Sein bestimmende substantielle Form. So ist jedes Ding ganz das, was es ist; und doch ist es nach seinem ganzen Sein möglich, Alles zu werden in endloser Entwicklung. Der Stoff gibt die Endelosigkeit im Bereiche des Möglichen; die bestimmende substantielle Form gibt, eben weil sie im Stoffe kein bestimmtes, thatsächliches Sein und somit keine Grenzen für die Wirklichkeit vorfindet, es dem einzelnen Dinge in diesem selbst, dafs es, dem thatsächlichen Sein nach, ganz und ohne Schranken Pflanze ist oder Stein und zwar diese Art Pflanze oder jene.

Wir sagten, auf diese Weise sei die Entwicklung des einen Seins zum andern hin eine ganz natürliche. Denn jegliches Sein trägt in sich selber die Neigung dazu. Zur Entwicklung gehört ja das eine bestimmte Sein, von dem die Entwicklung ausgeht, und das andre, bis zu welchem hin sie sich erstreckt. Aus blofsem Möglichsein ergibt sich keine Entwicklung zum Wirklichsein. Was nichts als möglich ist, das findet von sich aus nicht den Weg zur Wirklichkeit. Jeder Marmor ist möglich, ein Kunstwerk zu sein; aber er bleibt, mit dieser Möglichkeit, stetig blofser Marmor, wenn die Künstlerhand nicht hinzutritt. Nun trägt aber jedes einzelne Ding in sich den mafsgebenden Grund für seine Bestimmtheit im Bereiche des wirklichen Seins, dieser Grund ist die substantiell bestimmende Form, nach der jedes Ding dieses ist und nicht jenes; und somit ist die bestimmte Richtung für das Entwickeln vom Dinge selbst ausgegeben. Zudem aber hat jedes stoffliche Ding in sich die Natur des Stoffes d. h. die Möglichkeit, Alles zu werden; und damit ist für das Ding das endlose Drängen nach weiterer Entwicklung gegeben. Die Entwicklung selbst also, in allen ihren

Teilen und Eigenschaften, entspricht ganz und gar der inneren Natur und Zusammensetzung des Dinges.

Wollten wir nun in der eben angeführten Stelle Giordano Bruno's sein unbestimmtes „Was“ (Was erst Same war) genauer specifizieren und es ausdrücken durch die unbestimmte Möglichkeit für Sein und Werden, also an seine Stelle setzen den Urstoff, so wären die von ihm gebrauchten Worte ganz in der Ordnung. Die Materie als reines Vermögen für Sein und Werden „schliefst dann alle Formen und Dimensionen in sich“; sie kann eben Alles werden. Sie ist „unendlich“; nicht zwar in dem Sinne als ob sie alles Sein, der wirklichen Thatsächlichkeit nach, in sich enthielte oder alles Sein voll und ganz wäre, wohl aber in jenem andrem Sinne, dafs die in ihr ruhende Möglichkeit zu werden als eine für jede naturgemäfs begrenzte Kraft unerschöpfliche betrachtet werden mufs. Keine natürliche Kraft kann so auf sie einwirken oder für das wirkliche Sein sie so bethätigen, dafs es der Materie fortan unmöglich wäre, etwas Andres zu sein. Es besteht eben mit Rücksicht auf die natürlichen Kräfte auf Grund der Natur des Stoffes oder der Materie, eine wahrhaft endelose Entwicklung.

Diese „Unendlichkeit“ oder besser „Endelosigkeit“ nun wird noch mehr erschlossen durch das Verhältnis des Materialismus, sowie er selbst dies darstellt, zum Atom oder dem unendlich Kleinen; also zum Urstoffe, wie er selber ihn versteht; — und dann durch das Verhältnis, in welches er sich zur Urkraft gestellt wissen will.

Nr. 10.

Das Verhältnis des Materialismus zum Urstoffe.

Der hl. Thomas sagt in seiner Beurteilung der Philosophie der Alten, „ein jeder dieser Philosophen habe geglaubt, zwei Vollkommenheiten dem Urprincip zuteilen zu müssen: die Unendlichkeit nämlich und die Einfachheit“. Das ganze System Spinoza's besitzt gleichfalls seine bestechende Seite, kraft deren es noch immer, vor Kant und dessen Nachfolgern, seinen Platz behauptet, eben darin, dafs es auf eine einfache Ursubstanz hinauskommt, der ihrem Wesen nach alle Schranken notwendigerweise fehlen.

Die moderne Naturwissenschaft hat gleichfalls den Drang, zum „Unendlichen“ zu kommen und wird durch alle ihre Experimente daraufhin geführt. Aber wo das Subjekt oder den Träger dieses „Unendlichen“ finden? Es kann dies nach ihr nur die Teilbar-

keit ohne Ende sein oder aber das unteilbare Atom. Liegt dem Körper ein unteilbares Atom schliefslich zu Grunde oder ist auch das kleinste Atömchen wieder von neuem teilbar? Keine von beiden Fragen wird vom Materialismus genügend beantwortet; wohl aber führt jede Antwort, die er gibt, zu unlösbaren Widersprüchen.

a) Die augenscheinlichsten Experimente scheinen für die „unendliche" Teilbarkeit zu sprechen. Schon im 18. Jahrhunderte konnte man schreiben: „Ein einziges Gran Weihrauch füllt ein Gemach, dessen Länge und Breite 20, die Höhe 15 Schuh beträgt, an mit 750 000 000 000 000 Teilchen, deren jedes von wegen seiner Gröfse gerochen wird. Was soll gesagt werden vom Geruche des in der Provence häufig wachsenden Rosmarins, so sich 10 – 20 Meilen bis in das Meer ausbreitet. Ein Paar der besten Bisam-Handschuhe und so auch ein Stück Ambra von 100 Gran läfst beständig von sich ausfliegen eine grofse Menge riechender Teile, ohne dafs in 3 Tagen der wenigste Teil eines Grans vom Gewichte abgeht, wie Boyle berichtet. Ein einziges Gran Kupfer in Ätzwasser oder in Salmiakgeist zerlassen, mag eine grüne Farbe mitteilen 256 806 Teilen Wassers, deren jeder so grofs wie ein Gran Kupfer, ja noch einmal soviel mit einer nicht zwar grün erscheinenden, aber doch noch sichtbaren Farbe. Von so viel Gummi lakka oder Kochenille als in eine Nufsschale geht wird so viel Wasser gefärbt, dafs man damit 500—1000 Bogen Papier überfärben kann. Wenn nun in jedem Bogen gezählt werden 500 000 mit blofsem Auge sichtbare Pünktlein und gleich viele dazwischen liegende kleine Plätzlein, so wären in einem Bogen 1 000 000 Pünktlein, deren jedes unter dem Vergröfserungsglase wiederum in sich hält wenigstens 1000 Teilchen, so dafs in einem Bogen gezählt würden 1 000 000 000 und folglich in 1000 Bogen 1 000 000 000 000, oder eine Million Millionen Teilchen. Zerteilt man nun vorhabende Kochenille, so eine Nufsschale angefüllt, in 100 000 Teile, so wird jeder davon 10 000 000 Punkte anfärben. Ein einziges Gran des feinsten Silberdrahts kann abgeteilt werden in 46 800 Teile; ein Gran Gold in 2 000 000 kleine viereckige Stückchen, so noch unter das Gesicht kommen. Ein Gran Seide läfst sich nach der Erfahrung Boyle's ausziehen auf 120 englische Ellen. Ein halbes Gran Büchsenpulver füllt einen Raum aus, der 50 000 mal gröfser als es selbst."

Damals aber, also im 18. Jahrhunderte, kannte man noch nicht das Spektroskop, das da, wenn auch dampfförmige, doch immer Materie zur Ansicht bringt und demnach als das echte

Mikroskop für die unendlich zerteilte Materie wirkt. Dieses Spektroskop aber zeigt uns im Sonnenstrahle die verschiedenen Substanzen in unendlicher Verteilung. Jene Elemente schweben sogar im Weltall, sind also einer Verdünnung anheimgefallen, welche unser Geist nicht mehr zu fassen vermag. Dasselbe, was hier von den Atomen gesagt ist, gilt auch noch in ganz besondrem Sinne von den Principien des organischen Lebens, namentlich von der Zelle. Darwin wollte noch alle organischen Verbindungen auf 8 Urzellen zurückführen. Häckel nimmt anstatt dieser 8 nur eine Urzelle an, aus der sich das ganze organische Leben entwickeln soll. Diese eine Urzelle aber ist wieder „unendlich klein", wie die Atome, und „ist es nicht möglich, dieselbe in ihre Bestandteile anatomisch zu zerlegen".

Gegen dieses „unendlich Kleine" oder gegen die Grundwahrheit von der unendlichen Teilbarkeit schreibt jedoch schon Lukrez vor 2000 Jahren in seinem Lehrgedichte über das Weltall (vgl. Seydels Übers. München 1881): „Aufserdem wollen sie auch in's Unendliche teilen die Körper; für die Zertrümmerung soll kein Kleinstes es geben als Endpunkt, da wir doch sehen, wie das, was sich unsern Sinnen als Kleinstes darstellt, den äufsersten Punkt bildet bei jeglichem Körper; was uns dann den Schlufs verstattet, dasjenige Äufserste, das sich unsern Blicken entzieht, sei eben am Körper das Kleinste."

In der That macht sich gegen das „unendlich Kleine", als das selbständige Urprincip aller Entwicklung eine unbestreitbare Thatsache geltend. So verteilt nämlich ein Element (im chemischen Sinne) sein mag, so bleibt es doch Element, selbst in den letzten Offenbarungsformen. Jedes Stäublein, jedes Atom eines bestimmten Elementes bewahrt dieselben Eigentümlichkeiten bis zur X. Verteilung. Die Erfahrung selber also scheint dazu hinzuführen, dafs nicht ein „unendlich kleines" Uratom und nicht eine „unendlich kleine" Zelle zu Grunde liegt, sondern dafs sich Alles schliefslich auf unteilbare Monaden mit ganz bestimmten Kräften zurückführen läfst. Das wäre die der eben angeführten Annahme von der „unendlichen Teilbarkeit" schnurstracks entgegengesetzte Meinung. Sie ist von Leibnitz und Wolff vertreten und bildet die Grundlage für die heutige Molekular-Physik.

b) Leibnitz geht im Gegensatze zu Spinoza nicht von der einen Ur-Substanz aus und erklärt von da her die einzelne Wirklichkeit; sondern er kommt von den Teilen zur Substanz. Er nimmt als Ur-Teile in den Dingen eine unteilbare Gröfse, folglich eine Gröfse ohne Ausdehnung, ein einfaches Wesen an und nennt dies eine Monade. Nach Leibnitz schliefst Teilbares

und Unteilbares sich gegenseitig aus. Das „Endlos“ bot ihm zu viele innere Widersprüche. Er wufste sich daraus nicht das in Wirklichkeit „Beendete“, das Bestimmte und danach wirklich Seiende zu konstruieren. Deshalb nahm er seine Zuflucht zum wesentlich Unteilbaren, welches bei ihm einem mathematischen Punkte gleichkommt.

Gegen die Annahme solcher Monaden aber schreibt im Jahre 1761 bereits der berühmte Euler in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin und hebt die Unmöglichkeit hervor, wie aus solchen Monaden ein Körper mit Ausdehnung entstehen könne. „Wir wollen annehmen, dafs man endlich auf so kleine Teilchen gerate, die sich vermöge ihrer eigenen Natur nicht weiter teilen lassen, welches der Fall sein würde bei den Monaden. Ehe man zum letzten kommt, wird man ein Teilchen haben, das aus zwei Monaden besteht, und diesem Teilchen wird eine gewisse Gröfse oder Ausdehnung zukommen; denn ohne die würde es sich nicht in zwei teilen lassen. Wir wollen weiter annehmen, dafs dieses Teilchen, weil es noch einige Ausdehnung hat, der 1000ste Teil eines Zolles sei, oder auch, wenn man will, ein noch kleinerer Teil; denn das, was ich vom 1000sten Teile eines Zolles sage, könnte ebenfalls von jedem weiteren, noch kleineren Teile gesagt werden. Dieser 1000ste Teil eines Zolles also würde aus zwei Monaden bestehen, oder zwei Monaden, zusammengenommen, würden den 1000sten Teil des Zolles geben; d. h. 2000 mal Nichts ergäbe einen ganzen Zoll, da ja die Monade eben unausgedehnt oder ein Nichts mit Rücksicht auf die Ausdehnung ist. Die Ungereimtheit davon leuchtet sogleich in die Augen.“

„Wer die Teilbarkeit ins Unendliche behauptet“, so kennzeichnet der nämliche Euler den schroffen Gegensatz zwischen den beiden betreffenden Systemen, „der leugnet gradezu das Dasein der letzten Teilchen eines Körpers; und in der That ist es ein offener Widerspruch, letzte Teilchen anzunehmen und doch eine Teilbarkeit ins Unendliche zu behaupten“.

Der mehrfache Widerspruch innerhalb der modernen Atomenlehre läfst sich in folgende Sätze zusammenfassen: „Der erste Widerspruch. Die Monade ist unteilbar; das Unteilbare ist Nicht-Gröfse, denn jede Gröfse ist teilbar. Wie kann aber aus Nichtgröfse Gröfse werden? Wie kann aus den nicht-grofsen Atomen, seien es nun die materiellen Demokrits oder die psychischen des Leibnitz, das Weltall sich zusammensetzen, welches Gröfse ist? Der zweite Widerspruch. Die Monade ist Nicht-Gröfse, denn sie ist unteilbar. Wahrnehmbar aber und erfafsbar sind nur Gröfsen. Als Nicht-Gröfse also ist die Monade

kein Gegenstand der Wahrnehmung und Erfahrung. Dasselbe lehrt der dritte Widerspruch. Als Nicht-Gröfse ist die Monade nicht im Raume, denn alles Räumliche ist Gröfse. Wahrnehmbar und erfahrbar aber ist nur das Räumliche. Mithin ist die Monade, als nicht räumlich, auch nicht wahrnehmbar und erfahrbar.“ So erklärt Fritz Schulze in seiner Philosophie der Naturwissenschaft; ein Autor, der ebenfalls durchaus auf dem Boden der „modernen Wissenschaft“, d. h. des Materialismus, steht.

Uns liegt daran, in der uns hier beschäftigenden Frage zu zeigen, wie in der modernen Wissenschaft, die da jeglicher Offenbarung und damit jeglicher Äufserung einer ihrem Wesen nach aufserweltlichen und mit den Wesenheiten der Dinge durch keinerlei Notwendigkeit verbundenen Kraft feindlich gegenübersteht, wie in dieser Wissenschaft, sobald es sich um das tiefere Eingehen in den Grund der Dinge handelt, die eine Hypothese die Unmöglichkeit der andern wechselseitig nachweist. Nach den Ergebnissen der modernen Wissenschaft selber also ist offenbar eine Lösung der bestehenden Schwierigkeiten nicht möglich. Vielmehr weisen diese Ergebnisse nur den Weg, auf welchem durch ernste Geistesarbeit wahrhaft einflufsreiche Grundprincipien gewonnen werden können.

Die positiven Daten des Materialismus, welche lediglich den exakten Experimenten geschuldet sind, ergeben mit unzweifelhafter Gewifsheit, dafs ein „Unendliches“ auf allen Seiten der Natur existiert. Nicht nur rücksichtlich der Teilbarkeit besteht von seiten des inneren Wesens der Dinge keinerlei Ende; dafs etwa das Wesen des Apfels z. B. es verböte, über ein Millionstel desselben hinauszugehen. Auch für die Vermehrung besteht innerhalb des Stoffes kein notwendiger Halt. Das Wesen des Menschen ist ebenso wenig erschöpft mit einer Milliarde Menschen wie mit hundert, so dafs darüber hinaus kein einzelner Mensch mehr existieren könnte. Die Beobachtungen des Materialismus veranschaulichen diese Wahrheit in mannigfachster Weise; wir könnten eine ganze Menge Beispiele zu den bereits angeführten hinzufügen. Mit diesem „ohne Ende“, was sich überall und in verschiedenster Weise geltend macht, besteht es jedoch, dafs kein Ding, kein Vermögen, keine Kraft, dafs mit einem Worte nichts vorhanden ist, was nicht in der Wirklichkeit, dem thatsächlichen Sein nach, „beendet“ oder bestimmt wäre.

Unendliches ist mit Endlichem, Unbestimmtes mit Bestimmtem in der uns umgebenden Natur so eng miteinander verbunden, es greifen diese beiden Zustände so ineinander, dafs das Endliche Sein hat nur auf Grund des Unendlichen oder Endlosen

in ihm und dafs unter einem andern Gesichtspunkte wieder das Unendliche oder Endlose in einem Dinge nur Sein hat unter Voraussetzung des Endlichen oder in der Wirklichkeit Bestimmten. Der einzelne, allseitig in der Existenz bestimmte Mensch hat ja nur auf Grund des ihm inne wohnenden Wesens Sein, welches von sich aus die Endlosigkeit unter seinen Eigenschaften hat, insoweit es nämlich in endlos vielen Einzelwesen, an endlos vielen Orten und in ungezählten Zeitdifferenzen von sich aus existieren kann. Dieses an sich endlose Wesen des Menschen aber hinwiederum ist gar nicht wahrzunehmen und durch die Erfahrung nicht festzustellen, aufser unter der Voraussetzung, dafs ein einzelner Mensch vorhanden ist.

Der Materialismus schlägt da entweder den Weg ein, aus dem in sich durchaus Grenzen- und Endelosen die Grenze und das Ende, also das einzelne wirkliche Bestimmte hervorgehen zu lassen oder umgekehrt in dem Begrenzten und Beendeten, dem allseitig Bestimmten und, soweit es allein in Betracht kommt, von Allem Getrennten die fruchtbare Quelle des Unbegrenzten und Endelosen sowie der Gemeinschaft und Einheit zu sehen. Es steht da immer am Ende des Philosophierens ein Kreisschlufs. Die Materialisten erklären das Gesuchte mit dem, was damit, mit dem nun zu Beweisenden, eben erklärt worden war. Wollen sie das „Unendliche“ erklären, so nehmen sie ihre Zuflucht zu endlichen und begrenzten Atomen; und wollen sie diese letzteren erklären, so nehmen sie das Unendliche dabei zu Hilfe.

Sie nehmen (Physiol. von Wundt S. 13) „Atome an, die nicht mehr zerlegt werden können“, die also auch keine Ausdehnung haben, und wollen doch, dafs diese Atome „Schwere besitzen, dem Gesetze der allgemeinen Massenanziehung folgen und gegenseitig Anziehungskräfte aufeinander ausüben“. Atome also gleichmäfsig ohne alle Ausdehnung — und doch schwer, der Bewegung unterworfen, mit verschiedenen Anziehungskräften ausgestattet. Einen Äther nehmen sie an, „eine Materie nämlich von unmerklichem Gewichte“, der aber doch „in diskrete Teilchen zerfällt, welche von den Atomen angezogen werden, sich selbst aber gegenseitig abstofsen“; mit andern Worten: Sie setzen Imponderabilien voraus, d. h. Gewichtloses; was aber doch Gewicht hat, um anzuziehen und abzustofsen, was somit die Ursache von allem Gewichte ist.

Der Materialismus fehlt darin, dafs er einseitig ein Grundprincip annimmt, welches ohne irgend einen Grund — ist es doch eben das einzige Princip — zu seinem Gegenteile werden soll. Damit steht in Verbindung und dem entspricht durchaus

der Grundfehler des Materialismus mit Rücksicht auf die Erkenntnis: Er will nur eine Art von erkennendem Vermögen. Der Sinn nämlich, welcher an und für sich auf nichts Anderes als Einzelnes, in den Grenzen von Zeit und Raum Befindliches sich richtet, soll sich dazu entwickeln, dafs er Allgemeines, den Grenzen von Zeit und Raum Entrücktes, also rein Geistiges zum Gegenstande seiner Thätigkeit habe.

Ein Vermögen ohne Grenzen, was da seiner Natur nach nur und nichts als Vermögen, nämlich Vermögen für alles stoffliche Sein ist, mufs vielmehr als die Urmaterie betrachtet werden, die dann auch einzig Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis sein kann und nicht der sinnlichen Thätigkeit. Ein solches Vermögen aber existiert nicht für sich allein, wie die Experimente des Materialismus darthun, welche das „Unendliche" oder besser Endelose wohl als vorhanden feststellen, aber nie es erfahrungsgemäfs auffinden und der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich machen können. Nur Begrenztes und Bestimmtes haben stets die Experimente vor sich als Gegenstand der physikalischen Werkzeuge. Die Urmaterie in den stofflichen Dingen existiert nicht anders als unter irgend einer Bestimmung, unter dem Einflusse irgend einer Kraft. Kann nun diese für das thatsächliche Sein der Wirklichkeit bestimmende Kraft von dem, seinem Wesen nach unbestimmten, Vermögen für das Sein kommen? Dies wäre ein Widerspruch in den Ausdrücken selber. Die Urmaterie, die ihrem Wesen nach rein Bestimmbarkeit ist, wäre Quelle des Bestimmens.

Dem rein Bestimmbaren des Urstoffes mufs gegenüberstehen ein rein Bestimmtes, was da nichts ist als Bestimmtheit, als dem ganzen Wesen nach Kraft. Was sagt zu dieser Kraft der Materialismus, von welcher alles Bestimmende ausgeht, wie alles Bestimmbare seine letzte Wurzel hat in der Urmaterie? Wir müssen die positiven Ergebnisse der modernen Wissenschaft trennen von ihren Phrasen. Die ersteren sind der Ausflufs ernster Studien. Die letzteren kommen von der unüberwindbaren Voreingenommenheit, die überall ohne Gott fertig werden will. Und doch sagt der Dichter:

> Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
> Wie könnt' es sonst das Licht empfinden!
> Läg' nicht in uns des Gottes eigene Kraft,
> Wie könnt' es Göttliches ergründen!

Nr. 11.

Das Verhältnis des Materialismus zur Kraft.

Der hl. Thomas macht in VI de pot. art. 6 über die Seele als das wahre Lebensprincip eine Bemerkung, durch welche die

Seele so recht auf ihren richtigen Platz gesetzt wird, und die da geeignet ist, viele Bedenken zu zerstreuen. Er fragt, ob ein sich selber durchaus gleicher Körper (corpus homogeneum), wie die Luft z. B., in einem seiner Teile naturgemäfs beseelt sein könne; oder ob es eine Seele gebe, die da, ihrer Natur nach, einen solchen Körper belebe. Er antwortet mit „Nein, das sei völlig unmöglich. Die Seele könne nur in zusammengesetzten Körpern sein (corporibus mixtis), zuvörderst weil die zusammengesetzten Körper höher gestellt seien wie diejenigen, deren Bestandteile sich selber durchaus gleichartig sind; — ist ja doch die Pflanze z. B. im Bereiche der Natur höher gestellt, auf Grund ihrer Seinsstufe, als das Wasser; — dann aber, weil der sich immer und in allen Teilen gleichartige, also demgemäfs anorganische Körper dieselbe Natur im Ganzen haben mufs wie in den Teilen. Ist er demnach seiner Natur nach in einem Teile belebt, so mufs er es auch mit Rücksicht auf das Ganze sein. Erforderte die Natur einer Seele es z. B., mit der Luft verbunden zu sein, so müfste die ganze Luft eine Seele haben. Dasselbe gälte vom Wasser; ebenso vom Sauerstoff, Kohlenstoff, von den letzten Atomen und überhaupt von allen Elementen, die eben nur sie selbst, nicht aber etwas Zusammengesetztes sind. In ihnen kann kein Lebensprincip sein; es kann demnach von ihnen auch kein Lebensprincip sich ableiten. Denn da diese Elemente, und zumal die Grundatome, in alles eintreten, dem stoffliches Sein zukommt, so müfste, wenn ihnen von Natur, also notwendig, Leben zukäme, schlechterdings jegliches stoffliche Ding belebt sein; was wohl keiner sagen wird."

Nicht also die Eigenschaft irgend eines Elementes ist das Leben; vielmehr setzt das Lebensprincip alle diese Elemente mit ihren verschiedenen Eigenschaften voraus. Wie setzt es dieselben voraus? Das hat der Materialismus mit seinen Experimenten genau nachgewiesen. Nach allen Hypothesen, mag er an der „unendlichen Teilbarkeit" festhalten oder unteilbare Grundatome ohne Ausdehnung annehmen, existieren diese Grundelemente, das „Unendliche" nämlich oder das „Unteilbare", nicht für sich. Es gibt nicht einen ganz reinen Sauerstoff oder ganz reinen Kohlenstoff. Kein einziges der Grundelemente hat für sich selbständig darstellbares Sein, weder im festen noch im flüssigen noch im gasförmigen Zustande. Immer ist das thatsächlich bestehende Sein mehr oder minder zusammengesetzt. Die einfachen Elemente — und das gilt in noch weit höherem Grade in der Voraussetzung, dafs der Art nach nur ein einziges Grundelement oder Grundatom existiert — die einfachen Ele-

mente schliefsen, jedes für sich betrachtet, nur die Möglichkeit ein für das wirklich bestehende Sein; keines bringt von sich aus das wirkliche Sein mit und keines besitzt in seiner Natur ein Mafs oder eine Richtschnur für die Wirklichkeit als solche.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS VON DER ERKENNBARKEIT GOTTES.

Von Dr. JOS. BROCKHOFF.

(I, 224. II, 122. III, 182.)

§ 5.

Der metaphysische Grundbegriff Gottes.

Es mufs einen Gott geben, das hat uns der hl. Thomas zur Genüge bewiesen. Wir erkennen das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein der geschaffenen Dinge, finden ihn als den ersten Beweger, der selbst nicht bewegt wurde, nennen ihn den Alles verursachenden, und doch nicht selbst verursachten Grund aller Dinge. Von ihm hängt alles im Werden, Sein und Bestehen ab; er gibt allen Dingen das Sein. Darum überragt er sie aber auch alle in unendlicher Weise, er ist der Dinge causa aequivoca, da diese ja nicht spezifisch auf gleicher Linie mit Gott stehen, sondern nur eine Ähnlichkeit mit ihm haben. So sagt der hl. Thomas Sum. Theol. I. qu. 13. a. 5: Quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo, secundum illam rationem secundum quam dicitur de creatura. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur aequivoce dicitur. Praeterea Deus plus distat a creaturis quam quaecunque creaturae ab ignice. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.

Wir erkennen Gott aus den Kreaturen und zwar durch analoge Begriffe, die freilich nicht imstande sind, das Wesen Gottes vollkommen auszudrücken. Das göttliche Wesen, sagt der

hl. Thomas Sum. Phil. L. I Cap. 14, übersteigt infolge seiner Unermeſslichkeit jeglichen Begriff, welchen unser Verstand fassen kann, weshalb wir unvermögend sind, zu erkennen und anzugeben, was es sei. Hingegen sind wir wohl imstande, einen Begriff von ihr uns dadurch zu bilden, daſs wir erkennen, was sie nicht sei. Fragen wir nun nach dem Wesen Gottes, soweit es uns möglich ist dasselbe zu erkennen. Hier tritt uns zunächst der Begriff eines aus sich seienden Wesens, eines ens a se entgegen. Wir erkennen, daſs Gott ein aus sich seiendes Wesen sein müsse, während alle anderen Wesen dagegen ihr Sein von etwas anderem haben, verursacht sind (entia ab alio). Sonach gibt es auch keine Gattungseinheit zwischen beiden, dem Wesen Gottes und dem Wesen aller übrigen Existenzen. Der Unterschied liegt aber in dem Begriffe des verschiedenen Seins selber. Durch Feststellung des genus proximum und der differentia specifica können wir mithin das Wesen Gottes nicht bestimmen. Ist uns dieser Weg verschlossen, so sind wir gezwungen, einen andern einzuschlagen, der uns sicher zur Erkenntnis und Bestimmung der Wesenheit Gottes führt. Welch anderer Weg aber könnte es sein, als der, auf welchem wir bereits zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangten? Wir betrachten die geschöpflichen Dinge, forschen nach deren Wesen, beurteilen sie als Wirkungen Gottes und schreiten fort zur Erkenntnis des Wesens des Wirkenden, der ja sein Wesen in dem Wesen des Gewirkten wiederspiegeln läſst. Die Art und Weise des Fortschreitens, um zur etwaigen Erkenntnis des Wesens Gottes zu gelangen, gibt uns der hl. Thomas ausführlich. Er weiset uns zunächst auf den Weg der Verneinung (via remotionis). Dem kosmologischen Beweise zufolge ist Gott von uns als das unendlich vollkommene Wesen anzuerkennen, welchem keine Unvollkommenheit anhaften kann. Wir müssen also alle Unvollkommenheiten, welche wir an den geschöpflichen Dingen wahrnehmen, von Gott einfachhin verneinen. Gelangen wir hierbei dann zur Erkenntnis einzelner göttlicher Eigenschaften, welche dem Ausdrucke nach oder im äuſsern Gewande negative Begriffe sind, so verschlägt das nichts. Der Sache nach sind sie eminent positiv, da in denselben verneinende Bestimmungen

oder Beschränkungen von Gott verneint werden. So sagen wir: Gott ist nicht Accidenz, Gott ist nicht Körper, er ist unermeſslich, unveränderlich. Sum. Phil. L. I Cap. 14 verfolgt der hl. Thomas diesen Weg mit den Worten: Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus; per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus quibus a rebus aliis distinguantur et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus oportet eam accipere per differentias negativas. Den gleichen Gedanken führt unser Lehrmeister Sum. Theol. I qu. 88. a. 2. ad 2 aus, wenn er schreibt: De superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora coelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.

Der andere Weg, welchen zu beschreiten uns der Heilige lehrt, nimmt seinen Anfang von dem Princip der Kausalität und führt uns dazu, alle Vollkommenheiten im hervorragenden, eminenten Maſse von Gott auszusagen. Er heiſst gewöhnlich die via affirmationis und teilt sich in die via causalitatis und die via eminentiae.

Das Dasein der geschöpflichen Wesen lieſs uns den Schluſs auf das Dasein Gottes ziehen; und zugleich erkannten wir ihn als die wirkende Ursache für jene geschaffenen Dinge. Wenn Gott

aber die erste Ursache aller Dinge ist, so müssen alle Vollkommenheiten, welche sich in den geschaffenen Wesen vorfinden, schon vorher in Gott, als in der Ursache sein gemäfs dem Princip, dafs in der Wirkung sich nichts findet, was nicht vorher irgendwie in der Ursache vorhanden. Wirkungen, eben weil sie Wirkungen sind, haben als solche alles, was sie haben, von ihrer Ursache. So schliefsen wir denn richtig von den in den Wirkungen erkannten Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen auf das Dasein dieser Vollkommenheiten in der Ursache jener Wirkungen, in Gott. Dabei gelangen wir denn auch zu der Erkenntnis mehrerer göttlichen Eigenschaften, die nicht blofs dem Inhalte, sondern auch der Form nach behauptend, positiv sind, z. B. dafs Gott heilig, gerecht, allweise, gütig, barmherzig sei. Unter diesen Vollkommenheiten unterscheiden wir dann leicht unter reinen und gemischten. Während wir die letztern nur virtualiter von Gott aussagen, um nicht auch die in denselben enthaltene Verneinung oder Beschränkung auf Gott zu übertragen und ihn so zu verendlichen, müssen wir die reinen Vollkommenheiten förmlich und wesenhaft Gott zuerkennen. Darum sagen wir folgerichtig, dafs Gott immer, wenn eine mindere oder höhere Vollkommenheit in Frage kommt, die höhere Vollkommenheit gebührt. Sum. Theol. I q. 13. a. 2. lesen wir: .... Et ideo dicendum est quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter sed deficiunt a raepresentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis sic cognoscit ipsum secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem (q. 4. a. 2.) quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum quasi simpliciter et universaliter perfectus (cfr. l. c. q. 13 a. 12 et a. 3; l. c. q. 4 a. 2).

Gott ist die causa aequivoca aller geschaffenen Dinge. Wenn aber die Ursache zu der Wirkung nur als causa aequivoca, nicht aber als causa univoca sich verhält, so ist dasjenige, was in der Wirkung ist, nicht blofs einfach vorher in der Ursache, sondern in höherer, vollkommenerer Weise. Daher müssen auch alle Voll-

kommenheiten, die in den Dingen sich zeigen, nicht einfach, sondern in weit vollkommenerer Weise von Gott ausgesagt werden; ja, im höchst vollkommenen Grade kommen Gott alle Vollkommenheiten zu (secundum modum excellentiorem), da er ja das unendlich vollkommene Wesen ist. Diese Erkenntnis läfst uns auch sofort die Unterscheidung machen, in der Weise wie wir Vollkommenheiten von Gott aussagen und wie wir solche geschöpflichen Dingen zuerkennen. Wir dürfen jene Vollkommenheit eben nicht in gleicher Weise von Gott und geschöpflichen Dingen aussagen, es ist keine univoke Aussageweise erlaubt. Gott kommt die Vollkommenheit in unendlichem Mafse zu, wie es der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Natur entspricht, dem Geschöpfe dagegen nur in höchst beschränktem Mafse entsprechend der geschaffenen Natur. Aber auch eine blofse äquivoke Aussageweise ist nicht gestattet, denn das hiefse ja den beiden zuerkannten Vollkommenheiten eine grundverschiedene Bedeutung geben. Es kommt vielmehr Gott und dem von ihm geschaffenen Dinge die von beiden ausgesagte Vollkommenheit zwar im eigentlichen, aber nicht gleichen sondern ähnlichen Sinne zu. Das setzt der hl. Thomas klar auseinander mit den Worten Quaest. Disp. de pot. Q. VII a 7: De Deo et creaturis nihil praedicatur univoce; non tamen ea, quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus: unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium sicut ens est de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est, unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae et non primus.

Kommen nun Gott die Vollkommenheiten, welche wir in den geschöpflichen Dingen schauen, im eigentlichen Sinne aber



in doch weit vollkommenerer Weise zu, so dürfen wir sie natürlich nicht von Gott in der Weise aussagen, wie sie den Geschöpfen zukommen, es ist also zwischen Gottes Vollkommenheit an sich und den in den Geschöpfen sich findenden Vollkommenheiten an sich ein Unterschied zu machen. Gott ist nicht blofs weise, sondern allweise, nicht blofs gut, sondern der Übergute. Es kommen ihm diese Vollkommenheiten nicht in der Weise zu wie den geschöpflichen Wesen. Damit leugnet man aber nicht, dafs Gott im eigentlichen Sinne weise sei, sondern dafs er vielmehr über dem Prädikate der Weisheit erhaben sei. Deum cognoscimus, erklärt hierüber der Aquinate, Sum. Theol. q. 13 a. 3, ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus est duo considerare scilicet perfectiones ipsas significatas ut bonitatem vitam, et huiusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant huiusmodi nomina proprie competunt Deo et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Diesen dreifachen Weg beschreibt unser Lehrer ebenso kurz, als klar, wenn er Lect. VI in Rom. I. 19 sagt: Haec autem tria (invisibilia Dei, per quae intelligitur Dei essentia, quae a nobis videri non poste, eius virtus, secundum quam res ab eo procedunt sicut a principio et divinitas, quae postulat ut Deum cognoscant sicut ultimum finem in quem omnia tendunt) referuntur ad tres modos cognoscendos supra dictos: nam invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna eius virtus per viam causalitatis; divinitas per viam excellentiae. cfr. S. Th. I. q. 12 a. 12. S. Ph. L. III Cap. 49; in Boetii prooemium q. I. a. 2.

Folgen wir nur diesen deutlichen Spuren und wir gelangen dazu, einiges, wenn auch nur stammelnd, wie Gregor der Grofse sagt, von Gottes Wesenheit erkennen und aussagen zu können,

was als Antwort der Frage dient, welches in diesem unermeſslichen Meere von Vollkommenheiten (Sum. Theol. I. q. 13 a. 11.) das Wesenbildende der göttlichen Natur im Unterschiede von den göttlichen Eigenschaften sei. Die Frage zielt nämlich auf die konstitutive Wesenheit Gottes, mit andern Worten sie will jene göttliche Vollkommenheit genannt wissen, die wir als die erste in Gott erkennen, durch die wir Gott zuerst von allen Geschöpfen unterscheiden, aus welcher wir alle anderen göttlichen Vollkommenheiten mittelbar oder unmittelbar ableiten. Welches also ist der metaphysische Grundbegriff Gottes? Vielfach geht in diesem Punkte die Meinung der Theologen auseinander; der hl. Thomas behandelt diese Frage nicht ex professo. Doch lassen seine Erwägungen in der 13. Quästion des 1. Teiles seiner Summa uns einzelne Spuren finden, und so wird er denn auch von den verschiedenen Kommentatoren für ihre verschiedenen Ansichten als Autor angerufen.

Zur besseren Erläuterung sei zunächst noch die Bemerkung vorausgeschickt, daſs natürlich von einem thatsächlichen Unterschiede zwischen Wesenheit und Eigenschaft Gottes nicht die Rede sein könne.

Ferner was das Wort Natur oder Wesenheit angeht, so ist darunter das zu verstehen, womit wir die Frage beantworten: Was ein Ding sei; das, wodurch ein Ding in seiner Gattung und Art bestimmt wird; was wir zuerst in dem Dinge auffassen. Wesen ist dasjenige in einem Dinge, welches uns wenn wir es erkennen das Ding in sich und unterschieden von jedem andern auffassen läſst. Es ist also die Wesenheit der bestimmende Grund für alle Vollkommenheiten und Attribute, die einem Dinge zukommen. Fragen nach dem, was die Wesenheit Gottes bildet heiſst demnach nichts anderes, als fragen, was das erste sei, was wir von Gott als Gott auffassen und durch dessen Erkenntnis Gott selbst an sich und im Unterschiede sowohl von allen anderen Wesen, als auch von den göttlichen Attributen sofort erkannt wird. Hieraus erkennt man leicht, daſs nicht das physische, sondern das metaphysische, logische Konstitutive der Wesenheit Gottes in Frage stehe. Daher darf auch Natur nicht im weiteren

Sinne des Wortes gefafst werden, insofern nämlich mit göttlicher Natur das göttliche Wesen, die ungeschaffene ewige substantia Gottes bezeichnet wird, die ja unter die transcendenten Begriffe gehört und in den göttlichen Attributen und Relationen eingeschlossen ist. Natur mufs hier vielmehr im strikten und eigenen Sinne gefafst werden, insofern sie Wurzel und aprioristischer Grund für alle göttlichen Attribute ist, von denen sie sich dann virtualiter unterscheidet, und in denen sie in dieser Fassung nicht als transcendent einbegriffen aufgefafst wird.

Es handelt sich ferner bei der konstitutiven Wesenheit nicht um eine Zusammensetzung, compositio, sei dieselbe thatsächlicher oder gedachter Art, sondern um die reinste Wesensbildung, welche jede Zusammensetzung ausschliefst. Es kommt nur die constitutio purissima oder die constitutio per simplicitatem in Betracht.

Hier nun teilen sich die Ansichten vielfach.

Wenn wir absehen von der Ansicht jener, welche behaupten, Natur und Wesenheit in Gott unterschieden sich virtualiter und demnach werde die göttliche Wesenheit unter der Auffassung als Natur durch das göttliche Erkennen (divinum intelligere) unter der Auffassung als Wesenheit durch den Begriff des ewigen Aussichseins (ens a se) gebildet; wenn wir ferner absehen von der Ansicht des Scotus, der das göttliche Wesen durch das vollständige Unbegrenztsein konstituirt sein läfst und dabei zu dem Satze gelangt, Gott ist ein in jeder Hinsicht unermefsliches Wesen; wenn wir endlich ebenso die Ansicht der Nominalisten zurückweisen, welche in der Zusammenhäufung das Wesen Gottes finden, indem sie Gott das höchst vollkommenste Wesen nennen; wenn wir diese drei Ansichten, deren erste eine unberechtigte Unterscheidung zwischen Natur und Wesenheit aufstellt, deren beide anderen aber, weil sie den Kernpunkt der Frage gar nicht berühren, ganz aufser der Frage bleiben, so erübrigen noch zwei Ansichten, die oftmals aufgestellt und verteidigt worden, aber auch ebenso oft bestritten worden sind. Die Verfechter beider Ansichten suchen den hl. Thomas als ihren Gewährsmann aufzuführen.

Die Verteidiger der ersten Ansicht erkennen das grundlegende Element in Bezug auf die Wesenheit Gottes in der

Aseität. Ihr Hauptsatz lautet: Deus est ens a se. Ihre Schlufsfolgerung ist folgende: jenes müssen wir als Konstitutivum in der Gottheit auffassen, was wir zuerst in Gott erkennen als dasjenige, welches Gott von den Kreaturen trennt und den Grund und eine Art Wurzel aller Attribute, welche Gott zukommen, bildet; dieses aber ist seine Aseität (esse a se et per se seu essentia subsistens in tota plenitudine essendi), denn aus dieser Aseität folgt, erklären ihre Verteidiger, dafs Gott in sich Leben, Erkennen und jegliche Vollkommenheit des Seins und Thätigseins vereinigt. Dieser von Capreolus, Bannez, Ledesma, Molina Vasquez, später vom Kardinal Gotti verteidigten Ansicht vindiziert Contenson, ihr warmer Verfechter, die Gunst des hl. Thomas mit den Worten: Huic sententiae favet perpetuo Divus Thomas. Derselbe führt besonders die Stellen Sum. Theol. I q. 13 a. 11: Hoc nomen, qui est, est maxime proprium nomen Dei. Ferner gibt er zur Begründung die Sum. Theol. I q. 26. a. 2. ad 1 gegebene Unterscheidung: Ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae sed magis secundum rationem intellectus. (cfr. Contenson Theol. mentis et cordis Thom. L. S. I. Diss. I. cap. II de natura Dei speculatio I et III.)

Unter den Philosophen der Neuzeit huldigen dieser Ansicht unter anderen auch Liberatore, der in seinen „Institutiones Philosophicae“ Vol. II. Pag. 405 folgende beiden Sätze aufstellt und zu verteidigen sucht: „Propositio I^a^. Deus, hoc ipso quod est prima rerum causa, est a se; habet essentiam, quae unum idemque sit, cum eius exsistentia; et est ipsum esse subsistens“. Propositio II^a^: „Constitutivum divinae naturae optime exprimitur per hoc quod Deus sit ens a se“. Ebenso schreibt Stöckl in seinem Lehrbuch der Philosophie Abt. 2, S. 310: „Diese Aseität ist in der That dasjenige, was wir als die konstitutive Wesenheit Gottes zu bezeichnen haben. Denn wir erkennen diese Vollkommenheit als die erste in Gott. Die Aseität ist ferner das erste Merkmal, wodurch und woran wir Gott von den geschöpflichen Dingen unterscheiden. Aus der Aseität lassen sich endlich alle übrigen Vollkommenheiten Gottes unmittelbar

oder mittelbar ableiten. In der Aseität finden sich somit die drei Requisite, welche erforderlich sind, damit eine göttliche Vollkommenheit als die konstitutive Wesenheit Gottes betrachtet werden könne.“ Auch Gutberlet, die Theodicee I. Aufl. S. 52, meint, „dafs die Aseität uns blofs als das metaphysische Wesen Gottes dient“. Er beschränkt sich aber hierbei gleich selbst mit den Worten: „Ob auch eine wahre ontologische Abhängigkeit der göttlichen Attribute von der Aseität bestehe, mag dahingestellt bleiben und thut nichts zur Sache“.

Dieser Ansicht, dafs das Wesenbildende in der Gottheit die Aseität sei, steht die andere Meinung gegenüber, welche die konstitutive Wesenheit Gottes in dem höchsten Grade der Gott zukommenden Intellektualität findet. Auch diese Ansicht findet viele Gönner, die ebenfalls aus den Werken des hl. Thomas die Begründung versuchen. Die Verteidiger derselben teilen sich wieder in zwei Parteien, von denen die eine die Wurzel, den Grund des Erkennens, das intelligere radicale als das Wesenbildende annehmen, wie Philippus a. S. Trinitate, die andere aber das reine wirkliche Erkennen, wie die Salmanticenses, Gonzales, Johannes a. S. Thoma, Suarez, Hurtado, besonders ausführlich Gonnet und sehr energisch Billuart, der fast heftig Contensons Ansicht zu widerlegen sucht. Für diese letztere Ansicht tritt unter den deutschen Philosophen besonders warm Commer, System der Philosophie. 4. Buch. S. 41 mit den Worten ein: „Das intellektuelle Leben ist an sich betrachtet der vollkommenste Seinsgrad, den man überhaupt denken kann. Dieser Grad mufs daher in unserer Erkenntnis das göttliche Wesen dem Sein nach bestimmen, weil er allein den fünf Eigenschaften des göttlichen Wesens entspricht, aus deren realem Vorkommen wir die Existenz des göttlichen Wesens erkannt haben. Näher hin verlangt aber die spezifische Unterscheidung als solche, nach der wir hier fragen, dafs aus ihr das Sein aller übrigen Vollkommenheiten begriffen werde; und deshalb mufs dasjenige ihre Stelle vertreten, was in der ganzen bestimmten Natur das vollkommenste und realste ist, was also die höchste Seinsverwirklichung jener Natur ausmacht. Das ist aber in Bezug auf das

intellektuelle Erkennen das wirkliche Erkennen selbst und nicht die bloſse Anlage dazu. Das göttliche Wesen ist daher als dasjenige Seiende zu bestimmen, welches am meisten und in der allerrealsten Weise immer intellektuelle Erkenntnis ausübt, d. h. das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste immanente Seiensbethätigung und Seiensverwirklichung."

Kardinal Zigliara Sum. Phil. II. Theol. Nat. L. II. Cap. I, Art. II. n. VI. will beide Ansichten vereinigen, indem er auf den doppelten Weg hinweist, um Gott zu erkennen; nach seiner Ansicht nämlich gelangen wir auf dem einen a posteriori zu Gott als dem ens a se, welches Sein alle Vollkommenheiten, die in den Kreaturen sich finden in unendlichem Maſse in sich vereinigt. Der andere Weg ist der a priori, auf welchem wir nach aprioristischer Beweisführung für das Dasein Gottes die göttlichen Attribute aufsuchen, mit einander vergleichen, so eine vollkommenere Erkenntnis der göttlichen Wesenheit erlangen, indem wir unter diesen Attributen jenes bestimmen, welches sich nach unserer Denkthätigkeit gleichsam als differentia specifica verhält und vollkommener die göttliche Natur ausdrückt. Aus diesem Attribute werden dann die übrigen folgerichtig hervorgehend erkannt. Handelt es sich also, meint der Kardinal, um das methaphysische Wesenbildende, so ist aprioristisch, gemäſs dem Kausalitäts-Princip die Aseität als solche zu betrachten; ist aber genauer und prägnanter das gezeichnete Konstitutiv in Rede, so ist der höchste Grad des durch sich selbst subsistierenden Erkennens als solches zu fassen. Doch dieser Weg, die Verteidiger beider Ansichten zu befriedigen, genügt wohl keinem, und bleibt uns die Frage offen: Was macht das Wesen des göttlichen Seins aus?

Da es sich nicht bloſs um die Unterscheidung zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein handelt, sondern um das Wesenbildende in dem göttlichen Sein, so kann die göttliche Natur im eigentlichen und strengen Sinne, sofern sie nämlich den Grund für die göttlichen Eigenschaften bildet, mit dem Begriffe der Aseität nicht erfaſst werden. Das wäre nur dann möglich, wenn wir die göttliche Natur im weiteren Sinne fassen und sie mit der

Wesenheit selbst verwechseln, welche der Natur und den Eigenschaften und den Relationen in Gott gemeinsam und in denselben transcendentaliter eingeschlossen ist. So sagt der hl. Thomas Sum. Theol. I q. 13 a. 11 ad 1: „Hoc nomen qui est, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen Deus quantum ad id, a quo imponitur scillicet ab esse et quantum ad modum significandi. Sed quantum ad id ad quod significandum imponitur nomen est magis proprium hoc nomen „Deus" quod imponitur ad significandam naturam divinam. Wäre nun die Existenz Gottes, oder das göttliche Wesen dasselbe mit der Wesenheit oder Natur Gottes, so wäre die Beweisführung des hl. Thomas ja ganz falsch, denn der Name „qui est" bezeichnet, wie der Heilige in dem Artikel selbst ausführlich erklärt das göttliche Wesen selbst. Der Begriff eines aus sich Seienden, eines seiner Natur nach unerschaffenen Wesens findet sich in jedem Attribute, welches wir von Gott aussagen, kommt jeder der drei göttlichen Personen zu, mufs überhaupt in allem sich zeigen, was überhaupt Gott zukommt, wie der Begriff des Gewordenen, des Gemachtseins in allem enthalten ist, was wir geschaffen nennen; daher kann dieser Begriff wohl einen Unterschied zwischen göttlichem Aussichsein und kreatürlichem Gewordensein geben, nicht aber zwischen dem, was wir in Gott selbst Natur nennen und dem, was wir Eigenschaften oder Person oder Thätigkeit in Gott nennen. Darum sagt auch der hl. Thomas (l. c. q. 13 a. 2) dafs der Name „qui est" nicht die Natur Gottes oder das, was die Natur Gottes ausmacht, ausdrückt. Da er sich undeterminiert zu dem ganzen Seinsgehalt des göttlichen Wesens verhält, so drückt er das unermefsliche Meer des göttlichen Wesens aus. (Cfr. Qu. Dispp. de Potentia q. 6 a. 1 und q. 7 a. 1). Ein Beispiel wird die Sache noch deutlicher machen. Den Menschen können wir betrachten als ein „geschaffenes Wesen" und unter diesem Gesichtspunkte wird er mit dem Begriffe „Wesen, das sein Sein von einem Andern hat, Wesen, dem sein Sein gegeben worden ist", erfafst. Dann aber können wir den Menschen auch auffassen als ein „lebendes Wesen". Unter diesen Gesichtspunkte wird er nicht bestimmt durch den Begriff des „Wesens,

das von einem andern verursacht", da eine solche Bestimmung ja transcendent in allem kreatürlichen Sein eingeschlossen ist, sondern durch den Begriff des „Vernünftigseins". Letzterer Begriff unterscheidet den Menschen von allen andern Lebewesen und bildet die Wurzel für die der menschlichen Natur eigentümlichen Erscheinungen. Ähnlich verhält es sich auch mit der Frage nach der Wesensbestimmung in Gott. Fassen wir Gottes Natur als ein Wesen, das ungeworden, das immer und aus sich ist und daher im Gegensatz zu jeglichem geschaffenen Sein steht, so können wir wohl sagen, daſs Gottes Wesenheit durch den Begriff „ens a se" bestimmt werde. Nehmen wir aber den Begriff „Natur" im strengen Sinne, welche die Wurzel der göttlichen Eigenschaften ist, so paſst der Begriff „eines ens a se" hierfür durchaus nicht, da dieser trancendent dem Wesen, den Eigenschaften und Beziehungen, Ausgängen u. s. w. in Gott gemeinsam ist. Die Aseität kann das konstitutive Element der göttlichen Natur nicht sein, mag man das a se esse auffassen als non esse ab alio tamquam a causa vel tamquam a principio. Das Erste kommt ja, wie gesagt, der göttlichen Natur nicht allein zu, ist also auch kein Unterscheidungsmerkmal zwischen Natur und Eigenschaften Gottes. Aber auch das Zweite kann nicht der metaphysische Grundbegriff der göttlichen Natur sein, weil ja sonst weder dem Sohne noch dem hl. Geiste die göttliche Natur zukäme, da der Sohn vom Vater durch Zeugung als von seinem Principe ausgeht, und der hl. Geist vom Vater und Sohn als von einem Princip durch Hauchung hervorgeht.

Fällt sonach die Aseität, so kann man auch der Ansicht Schneiders nicht zustimmen, der in seinem Buche über die natürliche Erkenntnis Gottes S. 323 ff. die Ewigkeit als metaphysischen Grundbegriff des göttlichen Seins aufgefaſst wissen will. Soll Ewigkeit nichts anderes bedeuten, als Seinszustand, so gehört sie zur Existenz des göttlichen Wesens, woran sie sich findet als Eigenschaft, gibt also das Wesen Gottes als solches noch nicht an. Unterstellt man aber dem Begriffe der Ewigkeit die Natur des durch die Ewigkeit gemessenen Seins, so wird eben dieses Sein, nicht aber die Ewigkeit als solche

gefafst. Da hat man den Begriff des ewigen d. i. des vollkommensten Lebens, nicht jedoch den Begriff des Mafses seiner Dauer als metaphysischen Grundbegriff des göttlichen Seins aufzustellen, wie Commer System der Philosophie 4. Buch S. 40 sehr richtig bemerkt.

Diese Ansicht, welche das göttliche Wesen in der Aseität finden will, kann demnach nicht befriedigen und bleibt uns sonach nur übrig der Meinung jener beizupflichten, die das Wesen Gottes als dasjenige Seiende bestimmen, welches immer und in der wirklichsten und wirksamsten Weise intellektuelle Erkenntnis ausübt, da es auch nicht angeht, die blofse Anlage oder Fähigkeit im Bereiche des Erkennens die Seinverwirklichung in der göttlichen Natur ausmachen zu lassen. Der Beweis für das Dasein Gottes lehrte uns Gottes Sein als das erste Bewegende, erste bewirkende Ursache, als das notwendig Seiende, als das Höchstvollkommenste im Bereich des Seins erkennen. Ist nun aber das göttliche Sein das höchstvollkommenste Seiende in der ganzen Reihe des Seins, so gebührt es sich, dafs die Natur dieses göttlichen Seins gebildet werde durch den vollkommensten Grad unter den drei Graden, welche als Wesenbildende zugelassen werden können, nämlich Sein, Leben und Erkennen. Unter diesen dreien ist Letzteres ohne Frage der vollkommenste Seinszustand. Ist in der Stufenreihe des Seins das Leben als Seinsbethätigung vollkommener, als das blofse Sein aller leblosen Wesen, so ist innerhalb der verschiedenen Grade des Lebens das Vernünftigsein der höchste Grad der Lebens- umsomehr der Seinsbethätigung. „Das intellektuelle Erkennen“, sagt Commer l. c. S. 40, „ist nämlich diejenige Lebensfunktion, wodurch ein Subjekt sich selbst in der Weise bethätigt, dafs es aufser seinem eigenen, realen Sein jedes mögliche Sein in idealer Weise selbst erlangt; dafs es seinem Wesen nach unverändert bleibt und dennoch in idealer Weise die Wesenheit jedes andern Dinges in sich aufnimmt. Das intellektuelle Leben ist daher, wenn man es in Bezug auf die Gattung dieser Thätigkeit oder Seinsbethätigung betrachtet, das vollkommenste Sein, welches überhaupt denkbar ist, weil es für das intellektuell

erkennende Subjekt an sich keine Grenze des Seins darbietet.“ Dieses Vernünftigsein ist daher auch das Wesenbildende für die vollkommensten Seinserscheinungen im gewordenen Universum, für die Menschennatur sowie für die Natur des reinen Geistes. Dafs aber in beiden das intellektuelle Erkennen eine Beschränkung erleidet, liegt nicht in der Natur des Erkennens, sondern in der Seinsbeschränkung der geschaffenen Seele, des gewordenen Geistes. An sich betrachtet ist das intellektuelle Leben der vollkommenste Seinsgrad und mufs mithin das göttliche Wesen dem Sein nach, die göttliche Natur im strengern Sinne des Wortes bestimmen. Dieses scheint der hl. Thomas Sum. Theol. I q. 4 a. 2 ad 3 schon anzudeuten, wenn er auf das Argument: essentia non habet in se perfectionem vitae et sapientiae etc. antwortet: Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius, quam vita et ipsa vita quam ipsa sapientia si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius (nobilius) quam ens tantum; quia vivens etiam est ens et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participet esse participet ipsum esse secundum modum omnem essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens. Da aber natürlich nur das in der ganzen Natur Vollkommenste und Realste, das, was die höchste Seinsverwirklichung in der Natur ausmacht, das Begriffsbildende sein kann auch in Bezug auf die Frage nach der Natur in Gott, so kann das in Bezug auf das intellektuelle Erkennen nicht die Erkenntniswurzel, die Anlage, die Fähigkeit zum Erkennen, sondern nur das wirkliche Erkennen selbst sein. Nicht des Erkennens Anlage kann das göttliche Wesen dem Sein nach bestimmen, weil das immerhin eine blofse Möglichkeit, eine Potenzialität in sich schliefst, Gottes Natur aber actus purissimus sein mufs. Nicht einmal unter dem Begriff der Thätigkeit konstituiert das göttliche Erkennen die göttliche Natur, wie der hl. Thomas Quest. Disp. I de Potentia a. 1 ad 1 ausführt mit den Worten: „Est autem der atione operationis habere principium

non de ratione essentiae; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.“ Zu demselben verneinenden Schlufse kommen wir, wenn wir den hl. Lehrer Sum. Theol. I. q. 26 a. 2 vernehmen, worin er sagt, dafs die Seligkeit Gottes im Erkennen als einem Thätigsein bestehe. Die Seligkeit Gottes macht aber nach unserer Erkenntnisweise nicht Gotteswesenheit aus, sondern ist eine Eigenschaft derselben, weshalb Thomas l. c. ad 1 sagt: „Beatitudinem non convenit ei secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus,“ woraus offenbar hervorgeht, dafs das göttliche Erkennen aufgefafst unter dem formalen Begriff der Thätigkeit die göttliche Natur nicht bilden könne. Somit müssen wir endlich sagen, dafs das göttliche Wesen als dasjenige Seiende zu bestimmen sei, welches am meisten und in der allerrealsten Weise immer intellektuelle Erkenntnis bethätigt und wirklich ausübt, d. h. das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste, immanente Seinsbethätigung und Seinsverwirklichung, wie Commer l. c. S. 41 sagt. „Intelligere divinum sub conceptu formali ultimae actualitatis completae et per se subsistentis in genere intellectuali est constitutivum formale essentiae vel naturae divinae,“ entscheidet Gonet l. c. I. p. 111.

Das Erkennen ist nicht blofs Thätigkeit in Gott, sondern ist das Sein selbst, die Wesenheit des thätigen Gottes, wie der hl. Thomas lehrt Sum. Theol. I. q. 18 a. 2 ad 1 mit den Worten: „Sentire et intelligere et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium.“ Ein aktuelles Erkennen aber als wesentliche Thätigkeit aufzufassen und demselben somit die Fähigkeit, das handelnde Wesen in seiner Natur zu bestimmen, abzusprechen, läfst sich leicht mit den Worten des Aquinaten Sum. Theol. I. q. 14 a. 4 ad 1 widerlegen, wo derselbe diesen Einwand zurückweiset mit der Bemerkung: „intelligere non est operatio exiens, sed manens in ipso“. Cfr. l. c. q. 41 a. 4 ad 3: „Intelligere et velle non sunt tales actus, qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctae vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum

actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia non habens principium.“

Eine gute Stütze findet unsere Ansicht dann in der Lehre des hl. Thomas über das Wesen und die Art des Ausganges des göttlichen Sohnes vom Vater in der hl. Dreifaltigkeit. Cfr. Sum. Theol. I. q. 27 ff. Die göttliche Natur mufs gerade und förmlich dadurch gebildet werden, was die zweite Person in der Gottheit vermöge ihres ewigen Ausganges vom Vater annimmt. Nachdem der hl. Lehrer zunächst den Beweis erbracht hat, dafs in der Gottheit notwendig mehrere Ausgänge anzunehmen seien, die sich von körperlichen oder äufserlichen Wirkungen aber wesentlich unterscheiden — non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per motum localem vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem utpote verbi intelligibilis a dicente quod manet in ipso — stellt er die Frage, ob einer der Ausgänge „Zeugung“ resp. „Gezeugtsein“ genannt werden könne, und entscheidet sich l. c. a 2: Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio coniuncto . . . Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. Dafs aber dem Sohne der Name „verbum“ λογος zueigen sei, zeigt Thomas l. c. q. 34 a. 2 ad 1: Respondeo dicendum, quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur et est proprium nomen personae Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. In der resp. ad 1 heifst es: Verbum Dei non est aliquod accidens ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam eius (quia in Deo idem est esse et intelligere). Wird nun die zweite Person, die durch die Mitteilung der göttlichen Natur als Sohn Gottes konstituiert wird, das „Wort“ genannt, so empfängt das göttliche Wort, da ja das Sein des Wortes nichts anderes ist als der Terminus des Erkennens, das Erkennen selbst kraft seines Ausganges vom Vater. Das aber setzt dann not-

wendig voraus, dafs die göttliche Natur wesentlich durch das aktuelle reine Erkennen gebildet werden müsse. Wie könnte man auch sonst von Wort Gottes sprechen und den Ausgang des Sohnes ein Geborenwerden nennen gegenüber dem Ausgang des hl. Geistes, wenn nicht das Erkennen förmlich die Wesenheit, die Natur Gottes ausmachte? Genügte die göttliche Natur unter dem Begriffe der Aseität, dann müfste der Ausgang des hl. Geistes gerade so gut eine generatio genannt werden wie der Ausgang des „Wortes", oder vielmehr er käme beiden nicht zu. Wollte man auch noch das Wesen der visio beatifica des weitern betrachten und hier heranziehen, so würde man nur zu demselben Ziele gelangen, dafs nämlich das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste Seinsverwirklichung und Seinsbethätigung des göttlichen Wesens die göttliche Natur bildet.

PSYCHOLOGISCHE LEHREN DER SCHOLASTIK BESTÄTIGT UND BELEUCHTET DURCH THATSACHEN DER KATHOLISCH-RELIGIÖSEN MYSTIK.

Von Dr. XAV. PFEIFER.

Im Jahre 1883 erschien eine von Maximilian Perty verfafste kleine Schrift unter dem Titel: „Ohne mystische Thatsachen keine erschöpfende Psychologie." Wie schon der Titel zu verstehen gibt, will der Autor zeigen, dafs die Psychologie, wenn sie erschöpfend sein will, notwendig die mystischen Thatsachen in das Bereich ihrer Diskussion aufnehmen mufs. Nun ist zwar sowohl der Begriff Pertys von den mystischen Thatsachen als auch der Standpunkt, den er bei der Deutung derselben einnimmt, von der Art, dafs Verfasser dieses Artikels in dieser Beziehung dem genannten Autor nicht beipflichten kann. Aber er glaubt seine Beistimmung nicht versagen zu können zu der

soeben angeführten Behauptung, dafs ohne die mystischen Thatsachen, ohne Bezugnahme auf dieselben eine erschöpfende Psychologie nicht möglich sei. Die Wichtigkeit der mystischen Thatsachen für die Psychologie mufs zugegeben werden. Bevor wir jedoch auf die Bedeutung der mystischen Thatsachen für die Psychologie näher eingehen, ist eine vorläufige Bemerkung über den Umfang des Begriffes der mystischen Thatsachen notwendig. Jos. von Görres hat in seiner bahnbrechenden christlichen Mystik drei Gebiete, welche als mystisch bezeichnet werden können, unterschieden, ein natürliches oder profanes, ein heiliges und ein dämonisches: er spricht demgemäfs von einer Naturmystik, einer heiligen oder religiösen, und einer dämonischen Mystik. Den wesentlichen Unterschied zwischen der profanen und heiligen Mystik betont Görres ganz scharf, indem er von der religiösen und heiligen Mystik sprechend sagt: „Diese zweite Art von Mystik, spezifisch und in tiefster Wurzel geschieden von der andern (der profanen), wird dieser gegenüber eine religiöse sein; der profanen entgegen eine heilige, der weltlichen eine kirchliche und im Umkreise der Kirche selbst das innerkirchliche Gebiet erfüllen."[1])

Perty, der fast ein halbes Jahrhundert später als Görres über die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur ein Werk in 2 Bänden erscheinen liefs, hat darin den grofsen Fehler begangen, dafs er die von Görres so entschieden betonte Scheidung des Gebietes der heiligen Mystik von der profanen ignoriert und Heiliges und Profanes bunt durcheinander gemengt hat. Auch in der gleich am Anfange dieses Artikels erwähnten kleinen Schrift von Perty, welche später als das Hauptwerk erschien, findet sich die soeben gerügte Vermengung des Profanen und Heiligen wieder. Nun ist freilich bei Perty, der weder Katholik noch Theologe war, jene Vermengung des Heiligen und Profanen begreiflich und gewissermafsen auch entschuldbar, aber sie ist principiell verwerflich und führt notwendig zu einer falschen Deutung der mystischen Thatsachen. Den Thatsachen der hl. Mystik, nämlich jenen, welche in den Biographieen, Kanonisations- und Beatifikationsakten und in den hinterlassenen Schriften von Heiligen und Seligen der katholischen Kirche bezeugt sind, kommt aus mehreren Gründen eine gröfsere Glaubwürdigkeit und auch höhere wissenschaftliche Bedeutung zu, als den Thatsachen oder Erscheinungen der sogenannten natürlichen Mystik. Da nämlich die kath. Kirche in

[1]) Görres, Christliche Mystik, 1. Aufl., Bd. I, S. 15.



ihren Kanonisations- und Beatifikationsprozessen vor allem die Tugenden, den ganzen moralischen Charakter der betreffenden Personen strengstens prüft, wobei selbstverständlich auch die Tugend der Wahrhaftigkeit der Prüfung nicht entgeht, so hat der Katholik bei solchen Personen, welche von der Kirche als heilig oder selig erklärt sind, die Gewifsheit, dafs dieselben von dem Fehler der Lügenhaftigkeit frei gewesen, dafs sie die Tugend der Wahrhaftigkeit sogar in heroischem Grade besessen haben müssen. Wo es sich aber um Erscheinungen des Gebietes der Naturmystik, z. B. des Somnambulismus, Hypnotismus u. dergl. handelt, haben wir bezüglich des moralischen Charakters und der Wahrhaftigkeit der betreffenden Personen keine solche Garantie. Hierzu kommt noch, dafs im Gebiete der hl. Mystik auch die Wirklichkeit der Thatsachen selbst, z. B. der Visionen, Ekstasen, Wunder in sehr vielen Fällen durch kirchliches Urteil festgestellt und verbürgt ist. Was dann die Qualität der so verbürgten Thatsachen betrifft, so offenbart sich gerade in den Erscheinungen der hl. Mystik der Adel der menschlichen Seele, ihre hohe Natur und Bestimmung in so evidenter Weise, dafs diese Erscheinungen der entschiedenste Protest gegen jede Form des Materialismus sind. Aus dem soeben Gesagten folgt, dafs man bei der Verwertung mystischer Thatsachen für die Psychologie gut thun wird, in erster Linie die am besten verbürgten Thatsachen der heiligen und religiösen katholischen Mystik zu berücksichtigen und dieselben nicht mit profan-mystischen Erscheinungen zu vermengen. Übrigens darf man wohl zur Sphäre der religiös-kirchlichen oder heiligen Mystik auch die mystischen Erscheinungen im Leben solcher Personen zählen, die zwar von der Kirche noch nicht feierlich heilig oder selig gesprochen sind, welche aber doch ein Leben der christlichen Vollkommenheit geführt haben und im Rufe der Heiligkeit starben, wie z. B. die spanische Jungfrau Marina von Eskobar, deren ausführliche Lebensbeschreibung Ludwig de Ponte herausgegeben, oder in Deutschland Katharina von Emmerich.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen gehen wir daran, zu zeigen, dafs und wie Haupt-Lehrpunkte der peripatetisch-scholastischen Psychologie durch Thatsachen der religiös-kirchlichen Mystik bestätigt und in helles Licht gesetzt werden.

Der von dem modernen Materialismus am meisten bestrittene psychologische Lehrpunkt ist bekanntlich die Geistigkeit und Substantialität der Menschenseele, denn nach materialistischer Lehre ist ja die Seele nur ein Accidenz, oder eine Resultante der leiblichen Organisation und Funktion.

Gegen diese Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe sprechen die Thatsachen der religiösen Mystik so klar, als es nur gewünscht werden kann.

Eine solche Thatsache, die jedoch eigentlich noch nicht mystischer Natur ist, sondern blofs eine Vorstufe und Begleiterscheinung zu den mystischen Erscheinungen bildet, ist die mystische Askese, oder wie sie auch sonst noch genannt wird, Mortifikation. In der mystischen Askese übt die Seele über den Leib eine so strenge Herrschaft aus, dafs dem verweichlichten Weltmenschen schon beim Lesen oder Hören der Schilderung solcher ascetischen Übungen schaudert und ihm dieselben als übertriebene Härte und Grausamkeit erscheinen. J. v. Görres hat im ersten Bande seiner christlichen Mystik, im 3. Buche, das von der reinigenden Mystik handelt, Kap. III, 1, mehrere Beispiele von der Strenge, womit christliche Asketen und Mystiker ihren Leib behandelt haben, angeführt. So erzählt er von Heinrich Suso: „Ein hären Hemd und eine eiserne Kette trug er also lang, bis das Blut von ihm rann und er beides ablegen mufste. Darauf liefs er sich ein Niederkleid machen; anderthalbhundert spitzige Messingnägel waren, die Spitzen einwärts gekehrt, an Riemen gefügt; darin schlief er des Nachts“ u. s. w. Über Rosa von Lima lesen wir ebenfalls bei Görres: „Zum Bette hatte sie sich auf eine Tafel sieben knotige Holzstücke nebeneinander gelegt; die Zwischenräume aber mit dreihundert scharfen Scherbenstücken ausgefüllt.“ Nach der Beschreibung dieser und ähnlicher Abtötungen bemerkt Görres: „So haben diese es gehalten; unzählige andere sind nicht gelinder mit ihrem Leib verfahren; sie sind ihm harte und überharte Herrn gewesen.“

Welche psychologische Bedeutung hat nun diese asketische Strengheit, die eine unleugbare historische Thatsache ist? Bei Beantwortung dieser Frage können wir einen Passus aus dem platonischen Dialog „Phädon“ und ein Kapitel aus der philosophischen Summa des hl. Thomas verwenden.

In dem bezeichneten Platonischen Dialoge spricht Sokrates im Gefängnisse mit einigen seiner Schüler über das Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes. Einer der Schüler, Simmias, hat die Befürchtung geäufsert, die Seele, obwohl göttlicher und schöner als der Leib, möchte doch vorher untergehen, weil sie eine Art Harmonie sei. Wie die Harmonie eines musikalischen Instrumentes untergehe, wenn das Instrument zerstört wird, so müsse die Seele, wenn sie im Leibe wie eine Harmonie sei, bei der Auflösung des Leibes zu sein aufhören. Sokrates zeigt dann,

dafs die Seele zum Leibe nicht wie eine Harmonie sich verhalte. Denn die Harmonie verhalte sich zu dem, woraus sie zusammengesetzt ist und worin sie besteht, nicht anführend, sondern folgend, nicht beherrschend, sondern abhängig. Die Seele dagegen sei das, was über alles im Menschen gebiete, indem sie den Passionen, die aus dem Körper entspringen, nicht nachgibt, sondern denselben entgegentritt.

Wesentlich dieselbe Argumentation finden wir beim hl. Thomas Summa c. g. lib. II, c. 64, wo der Satz bewiesen wird: Quod anima non sit harmonia. Der erste Beweis lautet: „Omne corpus mixtum harmoniam habet et complexionem, nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus. Ex quibus ostenditur, quod anima non sit harmonia sicut nec complexio.“

In der aus Thomas angeführten Stelle sind zweierlei bestimmende Einflüsse der Seele auf den Leib unterschieden, ein physischer und ein moralischer; indem nämlich gesagt wird, eine Harmonie könne den Körper nicht bewegen und regieren — wie das die Seele thut — ist der physische Einflufs der Seele auf den Leib angedeutet; dagegen ist an den Worten „nec repugnare passionibus“ auf die moralische Herrschaft der Seele über den Körper und über die aus demselben entspringenden Leidenschaften hingewiesen. Diese moralische Beherrschung des Körpers nun finden wir am vollkommensten verwirklicht in der Askese der religiösen Mystiker, und deshalb tritt die psychologische Bedeutung dieser Obmacht des Geistes über den Körper im Leben solcher Personen viel klarer als in dem gewöhnlichen Menschen hervor. Worin besteht nun aber näher die psychologische Bedeutung der in der Askese und Mystik sich offenbarenden Macht des Geistes über den Leib?

Bei Beantwortung dieser Frage haben wir zwei Dinge zu unterscheiden; das erste ist eine Thatsache, die so evident ist, dafs auch der Materialist sie nicht leugnen kann, das andere ist eine aus jener Thatsache sich ergebende notwendige Folgerung. Die unleugbare Thatsache ist der unerbittliche Kampf, welcher in der Askese vom Menschen gegen seine eigene sinnliche Natur und Leiblichkeit geführt wird. Die notwendige logische Folge aus dieser Thatsache ist, dafs im Menschen ein übersinnliches Princip vorhanden sein mufs, welches gegen die Sinnlichkeit jenen Kampf führt. Da nämlich die Sinnlichkeit nicht gegen sich selbst kämpfen kann, so mufs das, was gegen die Sinnlichkeit kämpft, ein von der Sinnlichkeit verschiedenes Princip sein. Ferner mufs dieses die Sinnlichkeit bekämpfende

Princip von höherer Dignität und Macht sein, als das sinnliche Princip selbst, und zwar müssen wir aus zwei Gründen die Superiorität des nichtsinnlichen Princips über das sinnliche anerkennen, erstens weil sonst überhaupt gar kein Kampf gegen die Sinnlichkeit eintreten würde, zweitens weil sonst der schliefsliche Sieg des nichtsinnlichen Princips über das Sinnliche nicht gesichert wäre und thatsächlich nicht sich einstellen würde.

Nun bezeugen aber gerade die Folgen der mystischen Askese den vollständigen schliefslichen Sieg des nichtsinnlichen Princips über das Sinnliche im Menschen. Folglich ist im Menschen ein der Sinnlichkeit überlegenes Princip.

Es gibt bekanntlich einen praktischen und einen theoretischen Sensualismus. Der praktische Sensualist ist das gerade Gegenteil des Asketen und Mystikers. Während von jenem der sinnliche Genufs in allen möglichen Formen gesucht wird, wird er von letzterm verabscheut und gemieden; während der Sensualist sich alle Mühe gibt, dafs seiner Sinnlichkeit ja nicht wehe geschehe, ist dagegen der Asket Tag und Nacht darauf bedacht, der Sinnlichkeit recht wehe zu thun. Die früher erwähnten Mortifikationen christlicher Asketen und Mystiker sind Beweis hierfür. Indem aber das Leben des Asketen das gerade praktische Gegenteil des praktischen Sensualismus ist, legt es zugleich einen stillschweigenden Protest ein gegen den theoretischen Sensualismus, der das Dasein eines übersinnlichen Principes im Menschen leugnet, denn der energische und siegreiche Kampf der Askese gegen die Sinnlichkeit ist der augenscheinliche Beweis des Daseins eines solchen übersinnlichen Princips. Diese Argumentation wird keineswegs umgestofsen oder erschüttert durch die Thatsache, dafs ein grofser oder gar der gröfsere Teil der Menschen nicht ein asketisches, sondern ein sinnliches Leben führt. Dies beweist keineswegs, dafs im Menschen kein übersinnliches Princip sei, sondern blofs, dafs gar viele Menschen die Sinnlichkeit lieber herrschen lassen, statt dieselbe zu beherrschen, weil ersteres weniger Anstrengung fordert, als letzteres.

Die strenge Herrschaft und Disziplin, welche der Mensch durch Askese über seinen Körper und seine Sinnlichkeit ausübt, beweist nicht blofs das Dasein eines übersinnlichen Principes im Menschen, sondern auch noch etwas anderes, nämlich den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, der bekanntlich von Materialisten und Darwinisten geleugnet wird. Darwin und dessen Anhänger haben sich unsäglich viel Mühe gegeben, für alle Vollkommenheiten, die im Menschen sich finden, Ansätze und Vorstufen im Tierreich nachzuweisen. Aber einen wichtigen

Punkt haben sie — ich weiſs nicht absichtlich oder aus Unachtsamkeit — übersehen, die asketische Tugendübung. Für diese einen Anfang oder Ansatz bei Tieren nachzuweisen, haben die Anhänger jener Theorie unterlassen, und mit Grund, denn die Unmöglichkeit, so etwas bei Tieren zu finden und nachzuweisen, ist zu evident. Oder wo hat je ein Tier, wenn es gesund war und ihm Nahrung zur Verfügung stand, aus eigenem Antriebe tagelang gefastet? Wo hat je ein Tier sich selbst gegeiſselt oder eine harte und unbequeme Lagerstätte einer zur Disposition stehenden bequemeren vorgezogen. Die Sensualisten und Materialisten werden vielleicht den sittlichen Wert derartiger asketischen Übungen in Abrede stellen und sagen, daſs sie hierin keinen Vorzug des Menschen vor dem Tiere zu sehen vermögen. Wir können jedoch die Frage über den moralischen Wert jener Übungen hier gegenüber den Materialisten dahingestellt sein lassen, denn schon die nakte Thatsache selbst spricht gegen die materialistische und darwinistische Theorie. Wenn nämlich der Mensch vom Tiere, wie diese Theorie will, abstammt und nur ein veredeltes Tier ist, wie kommt es dann, daſs er zur Bezähmung dessen, was in ihm tierisch ist, soviel Scharfsinn, Mühe und Energie aufwendet, wie dies in der Askese geschieht? Nicht bloſs der sittliche Wert der Askese, sondern schon die Thatsache derselben ist vom Standpunkt des Materialismus und Darwinismus etwas Unverständliches. Wäre im Menschen bloſs die tierische Natur und nicht zugleich ein wesentlich höheres Princip, das geistige, so wäre eine solche Askese, welche auf die Unterwerfung des tierischen Anteils der Menschennatur unter die Herrschaft des Geistes abzielt, ganz unmöglich. Schon jene Herrschaft und Dressur, welche der Mensch über die Tierwelt auſser ihm thatsächlich ausübt, läſst sich nur aus dem Dasein eines geistigen Princips im Menschen begreifen, denn was den Menschen dazu befähigt, ist nicht eine Überlegenheit seiner Körperkraft, in welcher ja viele Tiere den Menschen übertreffen, sondern die Überlegenheit des Geistes. Nun aber ist für den Menschen die volle Beherrschung und Unterwerfung der tierischen Natur in seiner eigenen Person viel schwerer, als die Beherrschung und Dressur der Tierwelt auſser ihm. Denn bei dieser äuſseren Dressur wirken Geist und Körper zusammen; der Körper ist Gehilfe und Werkzeug des Geistes. Bei der Askese aber wendet sich der Geist gegen den eigenen Körper, der hierbei als Widerpart des Geistes und als Unterwerfungsobjekt behandelt wird. Deshalb ist diese innere moralische Unterwerfung des Tierischen noch viel mehr als die äuſserliche Tierdressur ein Beweis des

Daseins eines geistigen Princips in der Menschennatur und der Überlegenheit dieses Princips über das Tierische. Wir haben bei der bisherigen Betrachtung der mystischen Askese Geist und Sinnlichkeit im Menschen so einander gegenübergestellt, daſs der Geist oder die vernünftige Potenz als das aktive Princip, wovon die Askese ausgeübt wird, aufgefaſst worden sind. Der Geist oder der höhere Teil der Menschenseele, wie die Mystiker ihn auch nennen, nimmt jedoch bei der Askese auch noch eine andere Stellung als die soeben hervorgehobene ein, er ist nämlich selbst auch Gegenstand der reinigenden Askese. Denn nicht bloſs die sinnliche Seele, d. h. die Seele, sofern sie sinnlich ist, sondern auch die vernünftige Seele als solche bedarf einer asketischen Läuterung, weshalb die Mystiker ausdrücklich von zwei Reinigungen, deren eine auf den sinnlichen, die andere auf den geistigen Teil der Seele sich beziehe, sprechen. Der hl. Johannes vom Kreuze nennt diese Reinigungen Nächte und beschreibt sie sehr ausführlich in seiner „Aufsteigung zum Berge Karmel“. Jene zwei Reinigungen sind nach den Lehren der Mystiker sowohl hinsichtlich der wirkenden Ursache als der Wirkung verschieden. Bei der Reinigung des niederen, sinnlichen Teiles der Seele ist der höhere vernünftige Teil, von der göttlichen Gnade unterstützt, das wirkende Princip, von dem der Reinigungsprozeſs ausgeht. Bei der Reinigung des Geistes selbst aber ist Gott selbst der Hauptagent. Durch schwere innere Prüfungen, durch peinliche Geistesdürre und Trostlosigkeit, die Gott über die Seele kommen läſst, reinigt er sie und bereitet sie so vor für die mystische Einigung. Was dann die Wirkung und das Resultat der beiden Reinigungen betrifft, so wird durch die erste Reinigung die Sinnlichkeit unter die Botmäſsigkeit der Vernunft gebracht, durch die zweite aber wird der vernünftige Teil der Seele selbst Gott unterworfen und zur Vereinigung mit ihm zubereitet.

Man sieht hieraus, wie die von der peripatetisch-scholastischen Psychologie statuierte Unterscheidung des höhern und niedern, des intellektiven und sinnlichen Seelenlebens auch für Stufen der mystischen Reinigung maſsgebend ist und durch dieselben bestätigt wird.

Aber noch viel stärker als in jenen Reinigungsstufen und als in der Askese tritt in gewissen mystischen Zuständen die Scheidung der höheren Seelenregion von der niedrigen hervor. Oft nämlich befinden sich bei mystischen Personen die höheren und niederen Potenzen und Regionen der Seele in ganz entgegengesetzten Zuständen, wie etwa ein hoher Berg — um dies

Gleichnis zu gebrauchen — in seinen tiefen Regionen in Wolken gehüllt und von einem Gewitter umtobt sein kann, während der Gipfel, frei von Sturm und Wolken, vom Lichte der Sonne bestrahlt ist, weil er über die Wolkenregion hinausragt. In mystischen Schriften ist viel von solchen entgegengesetzten Zuständen der höheren und niederen Regionen der Seele die Rede. Bisweilen ist der Gegensatz zwischen dem Zustande der höheren und niederen Seelenregion oder Potenz ein so scharfer, dafs es den Anschein gewinnt, als seien zwei real verschiedene Seelen vorhanden.

Die hl. Theresia schildert (im 20. Hauptstück ihrer Lebensgeschichte) einen ihrer mystischen Seelenzustände mit diesen Worten: „Bei schweren Krankheiten und anderen Gelegenheiten habe ich mich in Todesgefahr gesehen und meine wohl sagen zu können, dafs die gegenwärtige (nämlich die in ihrem mystischen Zustande liegende Todesgefahr) so grofs sei als die übrigen alle: daher sucht das natürliche Verlangen des Leibes und der Seele, nicht von einander zu scheiden, gleichsam Hülfe, will sich erholen und Atem schöpfen. — Aber dies geschieht sehr gegen den Willen des Geistes oder obersten Teiles der Seele, welcher sich dieser Pein nicht zu entledigen verlangt.“ Ferner sagt sie von ihrer Seele: „Am Leibe empfindet sie zwar nichts als Schmerzen und Pein; aber die (höhere) Seele geniefst die Freude und Wonne, welche von diesem Leiden begründet wird.“

Noch schärfer ist diese Scheidung des oberen und unteren Teiles der Seele in mehreren Stellen der Biographie der Marina von Eskobar ausgesprochen. Sie erzählt[1]) (Buch III, Kap. 14 n. III), dafs der Herr in einer Verzückung zu ihr gesprochen habe: „Dein Geist, nämlich dein Verstand, dein Gedächtnis und dein Wille, bleibt bei mir und ich habe ihn. Du bleibst bei mir und ich habe dir allein deine Seele mit ihren unteren Kräften und den zum Leben nötigen Dingen überlassen.“ An einer späteren Stelle desselben Kapitels sagt sie: „Die göttliche Majestät nahm mich mit in das himmlische Vaterland und führte mich an jenen Ort, wo der obere Teil meiner Seele einige Tage die himmlischen Güter genossen hatte. Und als wäre der obere Teil meiner Seele ein von mir getrenntes und besonderes Wesen, redete er den unteren Teil also an: Willkommen meine Freundin! komme die ewigen Güter zu geniefsen. — In diesen Tagen nahm ich sehr deutlich wahr, dafs meine Seele sehr grofsen Trost und

[1]) Ich citiere nach der bei Manz in Regensburg erschienenen deutschen Ausgabe. Vgl. Bd. II, S. 76 und 78.



große Freude empfindet, so lange sie im himmlischen Vaterlande jene glückseligen Güter genießet und zugleich hier die größten Schmerzen leidet — denn beides geschieht zur nämlichen Zeit.“ Über die in der angeführten Stelle und in mystischen Schriften überhaupt öfters vorkommende Unterscheidung von Geist und Seele im Menschen ist hier noch folgendes zu bemerken. Die Vergleichung der betreffenden Stellen untereinander und mit jenen Stellen, wo bloß von der Seele oder vom höheren und niederen Teil der Seele die Rede ist, zeigt, daß die kirchlichen Mystiker mit jener Unterscheidung keineswegs sagen wollen, daß Geist und Seele zwei real verschiedene Principien oder Bestandteile des menschlichen Wesens seien, was mit der kirchlichen und scholastischen Lehre von der Einheit der Seele unvereinbar wäre. Nur der reale Unterschied der intellektiven Seelenpotenzen von den niedrigeren wird durch jene Redeweise und durch die mystischen Thatsachen sehr scharf hervorgehoben.

Was der Apostel im Hebräerbrief Kap. 4, 12 vom Worte Gottes sagt, daß es nämlich wie ein zweischneidiges Schwert durchdringe bis zur Scheidung von Seele und Geist, das geht auch in Erfüllung in den mystischen Zuständen, wo es bisweilen den Anschein gewinnt, als sei der Geist, nämlich die intellektive Seele, von der sinnlichen und vegetativen real geschieden. Die in mystischen Zuständen vorkommende scharfe Scheidung der verschiedenen Regionen des menschlichen Seelenlebens hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Zerlegung des weißen Lichtstrahles in Farben beim Durchgang durch ein Prisma oder durch ein Beugungsgitter. Viel stärker und deutlicher als in dem gewöhnlichen Leben, treten in dem mystischen Leben die Unterschiede zwischen den verschiedenen Regionen und Potenzen der menschlichen Seele hervor. Der Grund hiervon ist dieser: für jene höheren Zustände und Gnaden, welche Gott den mystischen Personen zu Teil werden läßt, ist anfangs nicht die ganze Seele in allen ihren Potenzen vorbereitet und empfänglich, sondern zunächst nur der höhere, intellektive Teil. Indem nun dieser Teil in einen erhöhten Zustand übergeführt wird, wohin der niedrigere Teil noch nicht folgen kann, weil er noch nicht dazu disponiert ist, muß eine Art Scheidung, welche im gewöhnlichen Seelenzustand nicht, oder nicht in diesem Maße vorhanden war, eintreten. Je stärker das dem höheren Teil zugeflossene Licht ist, um so stärker kontrastiert damit das Dunkel, das über den tieferen Regionen noch lagert.

Zu den mystischen Thatsachen, worin diese schärfere Scheidung der Regionen und Potenzen des Seelenlebens sich kund-

gibt, gehören auch die intellektuellen Visionen der Mystik. Die Mystik kennt bekanntlich drei Stufen oder Arten der Vision, welche mit drei Stufen oder Ordnungen der menschlichen Erkenntnisvermögen korrespondieren. Mit den äufseren Sinnen nämlich korrespondiert jene Art der Vision, welche in einem äufseren Sinn oder mehreren stattfindet. Eine solche Vision war jene, die dem Saulus auf dem Wege nach Damaskus zu Teil wurde, als der verherrlichte Heiland im Lichtglanze ihm erschien. Die zweite Art der Vision findet in den inneren Sinnen, besonders der Phantasie statt. Eine solche hatte der hl. Petrus zu Joppe, als ihm in einer Verzückung ein grofses Tuch, worin verschiedene Tiere zu sehen waren, gezeigt wurde. Die dritte und höchste Vision ist die intellektuelle, welche in der intellektuellen Seelenkraft stattfindet. Von einer solchen berichtet Paulus II. Cor., V. I—4, und die hl. Theresia in ihrer Selbstbiographie 27. Hauptstück. Bei dieser höchsten Art der Vision tritt eine gewisse Scheidung des intellektiven Princips von den niedrigern Seelenkräften hinsichtlich der Bethätigungsweise insofern ein, als bei dieser Vision die niedrigern Erkenntniskräfte nicht mitthätig, sondern aufser Thätigkeit gesetzt sind. Der vom hl. Thomas Summa I, q. 84 a. 7 aufgestellte Satz: „Intellectus coniunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata“ bezieht sich, wie die Argumentation erkennen läfst, blofs auf das natürliche Erkennen, nicht aber auf übernatürliche Visionen. Der hl. Liguori (Homo apost. edit. n. o. a. F. N. App. n. I. 19) sagt mit Berufung auf die hl. Theresia von der rein geistigen Vision: „Haec visionum species, teste Sancta Theresia, tota est spiritualis, nullam enim in ea partem habent sensus, neque externi, neque interni, qui sunt imaginativa et phantasia.“ Aus der Thatsache und Beschaffenheit der intellektuellen Vision geht hervor, dafs in mystischen Zuständen die intellektuelle Potenz in ihrer Funktion von den sinnlichen Potenzen nicht mehr in dem Mafse, wie im ordinären Zustande abhängig ist. Dies stimmt überein mit der ganzen Tendenz des mystischen Lebens, welches ja darauf abzielt, das Höhere im Menschen aus der Verwachsung mit dem Niedrigern zu befreien. Freilich kann die intellektive Seele, da sie mit der sinnlichen real eins ist, nicht real von der letzteren getrennt werden, aber dennoch erlangt die höhere Seele in ihren Zuständen und Funktionen eine gröfsere Freiheit. Ähnliches gilt auch von der ganzen Seele selbst gegenüber dem Leibe. Obwohl nämlich das mystische Leben keine volle reale Trennung der Seele vom Leibe herbeiführt, so treten doch Zustände ein, in welchen die Verbindung der Seele

mit dem Leibe mehr oder weniger gelockert erscheint, Zustände, welche daher mit dem leiblichen Tode eine gewisse Ähnlichkeit haben. Die hl. Theresia (Selbstbiographie Kap. 20) sagt mit Bezug auf ihre Verzückungen: „Unter diesen Verzückungen scheint die Seele dem Leibe das Leben nicht einzuflöfsen: wie denn gar merklich gespürt wird, dafs die natürliche Hitze im Leibe abnimmt, obschon ungemeine Wonne und Süfsigkeit dabei ist.“ Die Ähnlichkeit des hier geschilderten Zustandes mit dem wirklichen leiblichen Tode liegt in der Abnahme der natürlichen Körperwärme. Eine weitere Ähnlichkeit zeigt sich in der Unempfänglichkeit der äufseren Sinne für Reize während ekstatischer Zustände, denn es ist bekannt, dafs auch bei Sterbenden noch vor dem wirklichen Eintritt des Todes die Thätigkeit der äufseren Sinne, besonders des Gehöres oder auch des Gesichtes nachläfst, oder auch ganz schwindet. Gerade wegen dieser Verwandtschaft der bezeichneten mystischen Zustände mit dem Sterben und mit dem Tode sind dieselben für die Psychologie bei der Beantwortung der Unsterblichkeitsfrage von Bedeutung, denn wir sind berechtigt, aus dem, was in jenen mystischen Zuständen mit der Seele vor sich geht, einen Schlufs zu ziehen auf das, was beim wirklichen Sterben mit der Seele geschieht. In jenen mystischen Zuständen ist es nämlich evident, dafs die sehr weit gehende Depotenzierung des leiblichen Lebens nicht eine entsprechende Degradierung des Seelenlebens zur Folge hat, sondern vielmehr von einem erhöhten Geisteszustande begleitet ist. Die in den mystischen Zuständen sich zeigende Befreiung der Seele vom Leibe ist von dem wirklichen Sterben nicht wesentlich, sondern blofs dem Grade nach verschieden. Wenn also jenes mystische Sterben nicht ein Aufhören, nicht eine Vernichtung der Seele, sondern vielmehr ein freieres Leben derselben zur Folge hat, so kann auch das wirkliche Sterben nicht eine Vernichtung der Seele und ihres Lebens sein.

Was in den ekstatischen Zuständen mit der Seele vor sich geht, ist ein Vorbild dessen, was im Tode mit ihr geschieht, und ist einer der entschiedensten Erfahrungsbeweise für das Fortleben der Seele nach dem leiblichen Tode. Unter den Beweisen, welche Thomas in der philosophischen Summa Lib. II, c. 79 für den Satz: „Quod anima humana corrupto corpore non corrumpitur“ vorbringt, ist einer, der durch die soeben erwähnten mystischen Thatsachen eine Bestätigung und Beleuchtung erhält. Das betreffende Argument lautet: „Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio

autem animae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc, quod a corpore separetur." Auf eine nahe liegende Einwendung gegen diesen Beweis, welche Thomas berücksichtigt und auflöst, wollen wir später Bezug nehmen, wenn zuerst gezeigt ist, inwiefern der von Thomas geführte Beweis durch mystische Thatsachen eine Beleuchtung und Bestätigung erhält. Das Argument des hl. Thomas stützt sich allerdings auf psychologische Thatsachen des gewöhnlichen Lebens, und zwar darauf, dafs sowohl jene Vollkommenheit, welche die menschliche Seele durch Erkenntnis, als jene, die sie durch Tugend erwirbt, durch eine Art Abziehung der Seele vom Körper zustande komme. Die Vervollkommnung der Erkenntnis fordert eine solche Abziehung, weil das Aufsteigen von der niedrigeren Erkenntnis zur höheren zugleich ein fortschreitendes Abstrahieren von der Körperlichkeit ist. Hier ist zu bemerken, dafs der von Thomas gebrauchte Ausdruck „abstractio a corpore" in seiner Beziehung auf die beim Erkennen stattfindende Abstraktion eine gewisse Zweideutigkeit enthält, denn es fragt sich, ob unter dem corpus der Körper des abstrahierenden Subjektes, oder die Körperlichkeit des Erkenntnisobjektes, oder beides gemeint ist. Es scheint, dafs zunächst wenigstens die in den Erkenntnisobjekten liegende Körperlichkeit gemeint sei, denn davon wird beim Erkennen abstrahiert, wenn wir Immaterielles erkennen. So abstrahiert schon der Geometer, indem er die mathematischen Figuren betrachtet, wenigstens von der physischen Körperlichkeit. Da aber Thomas aus der Abstraktion, welche die Seele im Erkennen vollzieht, beweisen will, dafs die im Tode vor sich gehende Ablösung der Seele vom Leibe nicht eine Korruption der Seele sein könne, so hat sein Argument nur dann Beweiskraft, wenn im Erkenntnisakte auch eine Abstraktion der Seele vom eigenen Körper stattfindet, weil es sich ja gewifs beim Tode um eine Loslösung der Seele vom eigenen Leibe handelt. Es fragt sich daher, ob und wiefern in den Erkenntnisakten, nämlich in den intellektuellen, auch eine gewisse Abstraktion der Seele vom eigenen Körper liege. Allerdings. Es ist nämlich zu beachten, dafs nach scholastischer Lehre die intellektuellen Erkenntnisakte von der intellektuellen Erkenntnispotenz allein, ohne Vermittlung eines körperlichen Organes vollzogen werden, worin eben ein wesentlicher

Unterschied der intellektuellen Erkenntnisakte von den sinnlichen liegt. Die Intelligenz ist also in dieser ihrer Funktion vom körperlichen Organismus abgezogen, sofern sie ihren Akt ohne körperliche Vermittlung vollzieht. Hiermit steht die Lehre des hl. Thomas, dafs die Intelligenz der sinnlichen Vorstellungen bedürfe, keineswegs in Widerspruch, denn jene Vorstellungen und die sinnlichen Potenzen, worin sie haften, kommen hierbei nicht als Vollzugswerkzeuge, sondern nur als Vorbedingungen des intellektuellen Aktes in Betracht. In seinem Vollzug ist der intellektuelle Akt von körperlicher Vermittlung frei und insofern vom Körper abgezogen.

Obwohl nun schon im natürlichen intellektuellen Erkennen diese Freiheit oder Abgezogenheit der intellektuellen Erkenntnisakte von der Körperlichkeit vorhanden ist, so tritt sie doch reiner und vollkommener in jenen Visionen, welche die Mystik als intellektuelle bezeichnet, auf, weil in diesen Visionen die Sinne, wie wir oben gesehen, gar nicht thätig sind, auch nicht in vorbereitender Weise. Aus allem, was über den Seelenzustand mystischer Personen während der intellektuellen Visionen und Offenbarungen bekannt ist, geht hervor, dafs in diesen mystischen Erkenntniszuständen die Abstraktion der Seele vom Körper eine viel tiefer greifende ist, als beim natürlichen intellektuellen Erkennen. Zwar übt, wie in einer früheren Abhandlung gezeigt wurde, auch die angestrengte natürliche intellektive Erkenntnisthätigkeit einen gewissen hemmenden Einflufs auf sinnliche und leibliche Funktionen, aber beim Zustande intellektueller Vision tritt eine völlige Sistierung der äufseren und inneren Sinnesthätigkeit und überdies eine sehr tiefe Herabstimmung der vegetativen Funktionen und der Bewegungskraft ein. Die hl. Theresia (Biogr. Kap. 20) sagt unter anderem einmal: „In dem Leibe ist also keine Kraft, um sich zu rühren, wenn ich mich auch stark und lang anstrenge, sondern die Seele hat alle Kraft mit sich hinweggeführt.“ Hieraus geht hervor, dafs auch die Bewegungskraft gehemmt und gebunden ist. Der hier von der hl. Theresia geschilderte Zustand erinnert an gewisse Zustände, die bei Scheintoten schon vorgekommen sind. Es gibt nämlich Zustände des Scheintodes, worin die betreffende Person beim Bewufstsein ist und hört und versteht, was in ihrer Nähe gesprochen wird, aber weder durch Worte noch durch Bewegungen ein Lebenszeichen zu geben vermag. Eine diesen Zuständen ähnliche Aufhebung der Bewegungsfähigkeit findet nach den Erfahrungen der hl. Theresia und anderer Mystiker bisweilen bei Verzückungen statt. Der hl. Thomas — um nun auf dessen oben angeführte Beweisführung

zurückzukommen — betrachtet die im intellektiven Erkennen stattfindende Abstraktion der Seele vom Körper als eine Vervollkommnung der Seele. Noch mehr aber gilt dies von der in der mystischen Vision sich vollziehenden Abstraktion der Seele vom Körper, denn Gott läfst der Seele solche Visionen und die damit verbundenen Verzückungen nur zu dem Zweck, um sie zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit emporzuführen, zukommen. Die hl. Theresia erzählt (Biogr. Kap. 24), dafs Gott in der ersten Verzückung zu ihr sprach: „Ich will nicht, dafs du forthin mit Menschen eine Gemeinschaft habest, sondern mit den Engeln.“ An einer anderen Stelle schildert sie die Wirkung einer Verzückung mit den Worten: „Hier ist es, wo der Seele die Federn zum hohen Fluge recht gewachsen und die schwachen Flaume ausgefallen sind.“ (Kap. 20.)

Der von Plato im Phädrus so schön durchgeführte Gedanke, dafs der menschlichen Seele durch die Betrachtung der Ideen Gefieder und Flügel wachsen, erhält, wie wir aus den Worten der hl. Theresia sehen, in der Mystik seine Erfüllung.

In dem Argument des hl. Thomas für die Unsterblichkeit der Seele, das uns hier beschäftigt, sind aber zweierlei Abstraktionen der Seele vom Körper und zwei daraus folgende Vervollkommnungen unterschieden, die eine Abstraktion findet im intellektuellen Erkennen, die andere in der Übung der Tugend und in der Beherrschung der Leidenschaften statt. Wir haben nun gesehen, dafs die erstere Abstraktion und die derselben entsprechende Vervollkommnung im mystischen Erkennen eine viel höhere Realisierung, als im rein natürlichen Erkennen findet. Dasselbe gilt auch von der anderen Abstraktion, welche in der Tugendübung und Ascese sich vollzieht, weil die mystische Ascese und die damit verbundene Befreiung des Geistes aus den Banden des Leibes und der Sinnlichkeit vollkommener als die des gewöhnlichen Lebens ist.

Nachdem wir uns nun überzeugt haben, dafs sowohl im rein natürlichen, als auch im übernatürlich mystischen Leben die im Erkennen und in der Tugendübung stattfindende Abstraktion der Seele vom Leibe eine Vervollkommnung der Seele zur Folge hat, ist noch die Folgerung, die der hl. Thomas aus jener Thatsache zieht, zu prüfen. Der hl. Lehrer zieht, wie wir bereits wissen, aus jener Vervollkommnung die Folgerung, dafs die volle Trennung der Seele vom Leibe, wie sie im Sterben sich vollzieht, nicht eine Korruption der Seele sein könne. Gegen diese Folgerung könnte etwa vom Standpunkt der Logik eingewendet werden, es sei hierbei der Fehler einer *μεταβασις εἰς*

ἀλλο γενος begangen, denn die Abstraktion der Seele vom Leibe, die im Sterben stattfindet, sei eine ganz andere, als jene, die im Erkennen und in der Tugendübung sich vollzieht, folglich sei es unstatthaft, von der Wirkung, welche die blofs intellektuelle und moralische Loslösung der Seele vom Leibe hervorbringt, einen Schlufs zu ziehen hinsichtlich der Wirkung des Sterbens. Der hl. Thomas hat auf diese Einwendung bereits Rücksicht genommen und geantwortet, indem er sagt: „Si autem dicatur, quod perfectio animae consistit in separatione eius a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur, secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc, quod a corpore separatur.“

Aus dem Zusammenhang, der zwischen den Operationen eines Wesens und diesem selbst besteht, folgert der hl. Thomas, dafs ein Wesen durch das, wodurch seine Operationen vervollkommnet werden, nicht seiner Substanz nach korrumpiert werden könne. Diese Folgerung, die bei Thomas zunächst auf die Wirkungen der natürlichen intellektiven Erkenntnis und der Tugendübung überhaupt sich gründet, findet wieder in der mystischen Erkenntnis und Tugendübung eine Bestätigung und Beleuchtung. Der Schlufs des hl. Thomas von der intellektuellen und moralischen Abstraktion der Seele auf jene, die im Sterben stattfindet, enthält allerdings eine Art von Sprung, weil die Abstraktion, welche dem Schlusse als Grundlage dient, von der, worauf die Konklusion sich bezieht, allerdings noch sehr stark verschieden ist. Der Abstand dieser zwei Abstraktionen ist noch so grofs, dafs der Schlufs von der einen auf die andere Vielen als unvermittelt und gewagt erscheinen möchte. Jene Kluft nun wird sozusagen überbrückt durch die mystischen Zustände, in welchen die Abstraktion der Seele vom Körper dem Sterben viel näher kommt, als in den gewöhnlichen Seelenzuständen.

Die hl. Theresia vergleicht den Zustand, in welchen sie durch Verzückungen versetzt wurde, mit Todesängsten und Todesgefahr (Biographie Kap. 20), und bei Marina von Eskobar ging dem Tode eine längere Verzückung voran und diese ging fast unmerklich in das Sterben über. Pater Andreas Pinto, der beim Tode der genannten Jungfrau zugegen war, erzählt (a. a. O.

Bd. 4, S. 337): „Gott hatte ihr vor mehreren Jahren geoffenbart, er werde ihr die Stunde ihres Todes nicht bezeichnen, sondern ihr ein Zeichen geben, indem sie vor ihrem Tode in eine mehrere Stunden währende Verzückung fallen werde, und sie sagte mir häufig, ich möchte die Offenbarung nicht aufser acht lassen, damit sie nicht lebendig begraben würde.“ Die vorhergesagte Verzückung trat ein, dauerte mehrere Stunden und endete mit dem Tode.

In neuester Zeit hat der Franziskaner Pater Augustin von Montefeltro, der in Rom und anderen Städten Italiens durch seine Predigten grofses Aufsehen erregte, in der Predigt über die Geistigkeit der Seele, dem Gedanken, dafs die mystische Kontemplation und Vision ein Beweis für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele sei, einen sehr beredten Ausdruck gegeben, indem er den Zustand, wozu die Seele im Gebete sich erhebt, also schildert: „Wollet ihr die Seele bei diesem Fluge in die himmlischen Regionen beobachten? Ihrem Blicke entschwinden die Geschöpfe, entschwindet die Erde; der Horizont erweitert sich, die Schleier fallen, die Finsternisse verwandeln sich in blendende Helle, die Seele dringt bis zur Quelle des Lebens vor und langt dort an in Mitte der Chöre der Engel und Erzengel; sie steht am Altare dessen, welcher für sie geopfert worden, und spricht: Mein Gott, siehe hier dein Geschöpf; mein Vater, siehe hier dein Kind! Und wo war inzwischen der Körper? Er ist hier unten zurückgeblieben, träge, schwerfällig, während seine Seele wie ein geistiger Schmetterling durch die himmlischen Auen flog. Ist es nun möglich, dafs diese Seele — in Nichts sich auflöse?“



WIE UNTERSCHEIDEN SICH DIE BEGRIFFE VON ANDERN ERKENNTNISAKTEN?

VON Dr. EUG. KADEŘÁVEK.

Wenn wir den Ursprung der Begriffe untersuchen, werden wir gewahr, zu welchen Erkenntnisakten diese im Verhältnifse

stehen. Es sind zwei: sinnliche Vorstellung und Idee. Aufserdem bezieht sich der Begriff auf das mündliche Wort und auf das Urtheil.

I.

Das erkenntnisfähige, körperliche Wesen stellt sich Gegenstände vor, d. h. erzeugt, von den Gegenständen determiniert, Bilder von ihnen, in denen es die Gegenstände erkennt, entweder blofs durch die Thätigkeit eines vom Organismus subjektiv abhängigen Seelenvermögens, oder auch durch die Thätigkeit eines vom Organismus subjektiv unabhängigen Seelenvermögens. Das erkenntnisfähige, körperliche Wesen ist im ersten Falle das Tier, im zweiten der Mensch. Die ersteren Bilder sind sinnlich, weil sie vom sinnlichen Vermögen herrühren, concret, weil sie die körperlichen Eigenschaften darstellen, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie einem Körper inhärieren, zufällig, weil der Sinn körperliche Eigenschaften mit allen Zufälligkeiten, mit denen sie in der Wirklichkeit vorhanden sind, schaut, individuell, weil der Sinn nur Eigenschaften einzelner Körper auffafst; ferner beziehen sie sich auf Erscheinungen der Körper; sie sind sinnliche Vorstellungen, welche durch den Sinn, als durch eine bewirkende Ursache, erzeugt werden und den Tieren und Menschen gemeinschaftlich sind. Die letzteren Bilder sind übersinnlich, weil sie vom übersinnlichen Vermögen herrühren, abstrakt, weil sie durch das Abstrahieren des Ideellen vom Materiellen entstehen, notwendig, weil das Objekt dessen, was sie enthalten, nicht entbehren kann, wenn es zu sein nicht aufhören soll, allgemein, weil sie das Eine ausdrücken, das geeignet ist in Vielen zu sein; ferner beziehen sie sich auf das Wesen der Dinge, nicht blofs der Körper; sie sind übersinnliche, intellectuale Vorstellungen, welche durch den Verstand, als durch eine bewirkende Ursache erzeugt werden und den Menschen eigentümlich sind, welche bei ihrem Entstehen von den sinnlichen Vorstellungen, als den instrumentalen Ursachen, bedingt sind und nach ihrem Entstehen von ihnen begleitet werden; sie sind Begriffe. Jedoch ist die erwähnte Abhängigkeit der Begriffe von den sinnlichen Vor

stellungen nicht so durchgängig, dafs jeder Begriff eine sinnliche Vorstellung unmittelbar voraussetzen müfste, dafs jedem Begriffe eine sinnliche Vorstellung unmittelbar entsprechen müfste. Denn wir müssen eigentliche Begriffe von uneigentlichen wohl unterscheiden. Eigentliche Begriffe, in welchen das Objekt durch sich selbst und unmittelbar erkannt wird, haben wir vom Körperlichen; uneigentliche Begriffe beziehen sich zunächst auf Unkörperliches und sind durch Analogie und Verneinung aus den eigentlichen vermittelt. Die uneigentlichen heifsen auch analog, wenn wir sie von Gegenständen nach ihrer Beziehung auf ein anderes bilden; sie entstehen aber auch durch Verneinung einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Dafs wir aber vom Unkörperlichen nur analoge, uneigentliche Begriffe haben können, darin offenbart sich die Unvollkommenheit unseres Erkennens.

II.

Das Wort Idee hat einen mannigfachen Sinn; es handelt sich darum zu erörtern, welcher Sinn der wahre ist und in welchem Verhältnisse sie zu den Begriffen steht.

Nach Plato ist die Idee das Objekt des Begriffes; durch den bei der Erkenntnis der verschiedenen Erscheinungsweisen entstandenen Begriff wird die zuvor unmittelbar geschaute, später vergessene Idee erkannt. Dem Allgemeinen im Denken entspricht ein Allgemeines in der Realität, und dieses objektiv Allgemeine ist die Idee; wenn aber Plato in seinem Denken der Phantasie Raum gibt, so individualisiert er die Idee. Ferner werden die Ideen von Plato als über den Einzeldingen erhabene, transcendente Wesen gedacht; weil sie zu einander in demselben Verhältnisse stehen, wie die Begriffe, welche in unserem Denken eine logische Einheit bilden, so ist auch in den Ideen eine solche Einheit anzunehmen, aber keine starre, sondern eine solche, in welcher zugleich eine dialektische Bewegung zur Vielheit liegt, so dafs die Ideenwelt als eine Einheit in der Vielheit und als eine Vielheit in der Einheit zu fassen ist; die Ideen wurden von Plato, wie Aristoteles berichtet, auf Zahlen reduciert, womit seine Lehre von dem einheitlichen oder begrenzenden Elemente,

dem unbestimmten, durch jenes bestimmbaren Elemente und dem aus Beiden Gemischten als den Bestandteilen der Ideen und auch aller anderen Klassen des Existierenden verknüpft ist. Die Ideen bilden zwar, da sie vollkommen unveränderlich, beharrlich, ewig und unvergänglich sind, einen Gegensatz zu der unvollkommenen, veränderlichen, fliefsenden. zeitlichen und werdenden Erscheinungswelt, stehen aber doch mit dieser in einer Gemeinschaft, da die erscheinenden Einzeldinge an den Ideen teil nehmen und dadurch das sind, was sie sind; diese Teilnahme ist eine Nachahmung, eine unvollkommene Abspiegelung der Ideen in den erscheinenden Dingen, so dafs jene als Vorbilder, diese als Abbilder betrachtet werden können. Die höchste über alle übrigen objektiv stehende Idee des Guten scheint Plato mit Gott als identisch gefafst zu haben; ob er Gott als persönliches Wesen gedacht hat oder nicht, läfst sich nicht entscheiden; ebenso ist ungewifs, ob Plato die Ideen auch Gott gegenüber verselbständigt oder sie als Gedanken in den göttlichen Verstand gesetzt hat.

Die Existenz der Ideen ist nicht zu leugnen, da sie durch triftige Gründe bewiesen werden kann; jedoch sind Platons Ansichten über das Wesen derselben und über ihr Verhältnis zu den Begriffen, Dingen und Gott teils unrichtig, teils schwankend, teils unvollständig. Die christliche Philosophie hat Aristoteles, der die Ideen verwirft, nicht beigestimmt, sondern, wie wir sehen werden, die Mängel und Widersprüche abgestreift und eine Ideenlehre aufgestellt, welche mit den Erfahrungswissenschaften, Logik, Psychologie und natürlichen Theologie im Einklange steht.

Nach dem Neuplatoniker Plotinus emaniert aus dem Ureinen, das zugleich das Urgute ist, νοῦς, welchem die Ideen nicht als blofse Gedanken, sondern als substantiell in ihm existierende Teilwesen seiner selbst immanent sind. Die Ideen bethätigen sich als wirkende und gestaltende Prinzipien in der Materie, dem letzten Gliede in der Kette der Emanation, durch die Seele, welche aus dem νοῦς emaniert. Die Materie ist kein reales Substrat der sinnlichen Welt, das Sinnliche beruht auf

einem leeren Scheine; daher ist die sinnliche Wahrnehmung ein Träumen der Seele. Um zur Erkenntnis der intelligiblen Wahrheit zu gelangen, mufs die Seele von den Sinnen sich zurückziehen und in ihren Mittelpunkt, den *νοῦς* sich sammeln; in diesem besitzt sie die Wahrheit a priori, und es bedarf nur mehr dieselbe zum Bewufstsein zu bringen und im Bewufstsein zu entwickeln. Die ganze Erkenntnis beruht somit auf einer Selbstanschauung des *νοῦς*, welchem die Ideen immanent sind, in der Seele; von dieser Selbstanschauung erhebt sich der *νοῦς* im Menschen zur Anschauung des Ureinen, des ersten Gottes.

Bei Plotin, mit dessen emanitistischem Pantheismus die Ideenlehre eng verbunden ist, gehen die Begriffe in Ideen auf. Darin treffen alle Formen des Pantheismus zusammen; am consequentesten ist diese extreme Richtung bei Hegel zu finden, dessen Logik die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstraktesten Begriff, nämlich dem Begriffe des reinen Seins, bis zu dem konkretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee, betrachtet. Mit dem Pantheismus fällt konsequent auch die pantheistische Ideenlehre; folglich können wir sie nicht annehmen.

In das zweite Extrem verfallen jene, welche die Ideen in Begriffe aufgehen lassen; in der neueren englischen, französischen und Leibnitz-Wolfischen Philosophie sanken die Ideen zu Vorstellungen herab. So z. B. gestaltet sich nach Locke die der Empfindung entsprechende und von ihr in der Seele unmittelbar hervorgerufene Perception zur Idee; nach Hume sind die Impressionen lebhaftere Vorstellungen, die Ideen minder lebhafte Erinnerungs- und Einbildungsvorstellungen. Dafs der Materialismus die Ideen verwirft, ist selbstverständlich. Auch mit diesem Extreme können wir uns nicht einverstanden erklären.

Eigentümlich ist die Bedeutung, welche die Ideen bei Kant, Herbart und Günther haben.

1. Nach Kant denkt der Verstand nach Begriffen, macht von ihnen nur einen empirischen Gebrauch und wendet sie an nur auf Dinge als Gegenstände möglicher Erfahrung, niemals

aber auf Dinge an sich; die Vernunft gelangt natürlich und notwendig durch sophistische Schlüsse zu der psychologischen, kosmologischen und theologischen Idee, welche drei Ideen als konstitutive Prinzipien zwar keine Geltung haben, weil durch sie keine wirkliche Erkenntnis von Dingen an sich gewonnen werden kann, aber als regulative Prinzipien der menschlichen Vernunft a priori immanent sind und in praktischer Hinsicht Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Notwendigkeit die praktische Vernunft hinführt. — Was nun die Begriffe betrifft, von welchen Kant in der transzendentalen Analytik handelt, so wurde bereits von dem Verfasser dieser Abhandlung in die Zeitschrift „Philosophisches Jahrbuch" gezeigt, dafs Kants Annahme synthetischer Urtheile a priori, auf welcher die transcendentale Analytik beruht, unrichtig ist, und dafs die Kantschen Stammbegriffe oder Formen weder an sich möglich, noch apriorisch sind. Ferner beweist die christliche Philosophie, dafs wir durch die sogenannten Ideen Kants Dinge an sich erkennen, dafs wir also wahre Begriffe von der Seele, Welt und Gott uns bilden können. Auch macht Kant zwischen dem Verstande und der Vernunft einen Unterschied, welcher unstatthaft ist, und spricht von Sophistikationen, deren unerklärliche Notwendigkeit und Natürlichkeit es Kant unmöglich machen sollte, sie in ihrer Unhaltbarkeit blofszulegen und sie unschädlich zu machen. Somit sind die Kantschen Ideen unrichtig.

2. Nach Herbart sind die Ideen Musterbegriffe, welche teils unmittelbar gefallen, teils durch die Aufgabe, das Misfallende zu meiden, herbeigeführt werden; diese Ideen aus dem Schönen und Häfslichen, insbesondere dem Löblichen und Schädlichen herauszuheben, in ursprünglicher Reinheit und Bestimmtheit zu zeigen, geordnet zusammenzustellen ist Sache der allgemeinen Ästhetik, deren spezieller Teil die praktische Philosophie oder Ethik ist; durch Verbindung dieser Ideen ästhetischer Elemente kann unter Voraussetzung eines gegebenen Stoffes ein gefallendes Ganzes gebildet werden; die Quelle der Herbartschen ästhetischen Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurteilen über Verhältnisse, Formen; denn alle Schönheit

beruht nach Herbart, wie die musikalische, auf Formen. Jeder Teil dessen, was als zusammengesetzt gefällt oder misfällt, d. i. die Materie, ist für sich und einzeln genommen gleichgiltig, die Form hingegen ist der ästhetischen Beurteilung unterworfen. Was ist in der Musik eine Quinte, eine Terze, ein jedes beliebiges musikalisches Intervall von bestimmter Geltung? Es ist bekannt, dafs keinem der einzelnen Töne, deren Verhältnis das Intervall ausmacht, für sich allein nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, welcher gewonnen wird, indem sie zusammenklingen. Es liegt zwar ein Widerspruch darin, dafs das an sich Gleichgiltige zugleich ein Gefallendes und Mifsfallendes sein soll; jedoch dieser hebt sich dadurch, dafs eine Ergänzung hinzugedacht wird, die an sich ebenfalls vorgestellt, folglich gleichgiltig ist, Beifall oder Mifsfallen kommt daher keinem für sich, sondern nur insofern zu, als es mit dem Andern zusammengedacht wird. Das Zusammen beider ist die Form. Herbart macht diese Deduktion durch Anwendung der ihm eigentümlichen Methode der Beziehungen und findet eine Analogie zwischen den ästhetischen und metaphysischen Gedanken. Wie das scheinbare Geschehene nicht die Folge eines einzigen, sondern das Zusammen mehrerer Seienden ist, deren jedes streng einfache Qualität ist, so ist das ästhetische Urteil des Beifalls und Mifsfallens nicht Resultat eines, sondern mehrerer jedes für sich nur theoretisch Vorgestellter und folglich Gleichgiltiger zusammengenommen. Wie aus dem Zusammen der Seienden die Erscheinung, so springt aus dem Zusammen theoretisch gleichgiltiger Vorstellungen ästhetischer Beifall oder ästhetisches Mifsfallen hervor mit gleicher Sicherheit, gleicher Notwendigkeit, gleicher Unwillkürlichkeit. Wie das Wesen der Metaphysik darin besteht, mit Beiseitelassung des unerkennbaren Was der Seienden nur deren wechselnde Zusammen als Grundlage des scheinbaren Geschehens ins Auge zu fassen, so begnügt sich die Ästhetik, statt der einzelnen nur theoretisch vorgestellten ästhetisch gleichgiltigen Verhältnisglieder deren ästhetischen Beifall oder ästhetisches Mifsfallen erzeugende Verhältnisse, d. i. ihre ästhetisch wichtigen Zusammen aufzustellen.

Gegen diese Ansichten Herbarts ist folgendes einzuwenden:

a) Die Methode der Beziehungen ist in der Philosophie unzulässig, wie Lotze bewiesen hat. („Herbarts Ontologie“, Zeitschrift für Philosophie 1843.)

b) Herbarts Metaphysik ist unwahr; darum können wir von derselben keinen Analogieschlufs auf die Ästhetik machen. Und wenn auch die Metaphysik wahr wäre und wenn es auch nach Herbart möglich wäre, von der Metaphysik auf die Ästhetik zu schliefsen, — was Herbart nicht erlaubt ist, da er wissentlich, grundsätzlich und absichtlich die einzelnen Disciplinen von einander gänzlich getrennt hat —, so reicht ein Analogieschlufs, wenn er auch wahr wäre, zur Begründung der Ästhetik nicht aus.

c) Es ist unstatthaft, ohne einen giltigen und gewichtigen Grund von einer Art, der musikalischen Schönheit, auf die ganze Gattung, die Schönheit überhaupt zu schliefsen. Dies ist eine höchst unvollkommene Induktion. Und wenn es auch erlaubt wäre, so ist die musikalische Schönheit von Herbart schlecht aufgefafst. Ein Ton ist vielmehr schön, insofern wir an demselben Reinheit, Klarheit, Vollendung in seiner Art erkennen, d. h. jene Ausbildung und jene Fülle, welche seiner Stellung in der Tonleiter entspricht. Dazu kommt noch die Bewegung, welche in jedem Tone liegt. Aufser diesen Eigenschaften des blofs materiell betrachteten Tones zeigt sich uns ein weit vorzüglicherer Grund der Schönheit, wenn wir jene innere Bedeutung ins Auge fassen, welche die Natur den Tönen, zunächst der menschlichen Stimme, verliehen hat, die von dieser auf alle Töne übergeht und von denselben ganz untrennbar ist. Die Töne der menschlichen Stimme sind die Verkörperung der Gemütsbewegung, das Sichtbarwerden der Stimmung des Herzens, die natürlichen Zeichen der Gefühle. Es ist darum in den Tönen die Schönheit des Geistigen, des in ihnen sich offenbarenden Unsichtbaren, die unser Herz einnimmt. Bei den Verbindungen von Tönen zieht uns die Angemessenheit, Ordnung, Einheit im Wechselnden, Harmonie an, objektive, von

uns als objektiv wahrgenommene Eigenschaften; sie werden von uns nicht erst erfunden — denn woher würden wir sie erst schaffen? wir sind zu bedingt, als dafs wir ohne wahre Erkenntnis der Objekte, ohne alle angemessene Ursache Etwas setzen könnten, — sie sind da und als solche werden sie von uns erkannt. Ferner der Bewegung, dem Rhythmus und Leben, besonders aber der geistigen Schönheit, der inneren Empfindung, der ethischen Stimmung des Herzens gibt die harmonische Verbindung der Töne ihren Ausdruck.

Folglich sind die ästhetischen Ideen Herbarts unwahr.

Über die ethischen Ideen Herbarts insbesondere anders zu urteilen ist nicht möglich; denn Trendelenburg beweist in seinen historischen Beiträgen (z. B. „Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten"), dafs sie auf Wahrheit keinen Anspruch machen können.

Wir können also die Idee nicht im Sinne Herbarts erklären.

3. Günther nennt den Begriff einen Gedanken vom Allgemeinen der Erscheinungen, die Idee einen Gedanken vom Sein als dem Realgrund der Erscheinungen. Dagegen ist einzuwenden, dafs Günther keinen specifischen Unterschied zwischen einem Gemeinbilde, das eine sinnliche Vorstellung ist, und einem Begriffe, der eine übersinnliche Vorstellung ist, macht. Es ist bereits in jener Ztschr. „Philos. Jahrb." v. dems. Vf. nachgewiesen worden, dafs das Gemeinbild vom Begriffe sich specifisch unterscheidet, dafs das Objekt des Begriffes das Wesen eines Dinges, also der Realgrund der Erscheinung ist, dafs der Begriff allgemein und notwendig ist. Die christliche Philosophie kann also Günthers Unterschied zwischen Begrift und Idee nicht annehmen.

Worin besteht also der wahre Unterschied nach der christlichen Philosophie?

Es gibt vier Arten von Ursachen: die wirkende, Material —, Formal — und Finalursache. Zu der dritten steht in unmittelbarer Beziehung die vorbildliche Ursache, das ideale Musterbild, welches in dem Verstande einer vernünftigen wirkenden Ursache der Wirkung vorausgesetzt ist, und welchem nach der Intention dieser wirkenden Ursache die Wirkung

ähnlich werden soll. Wenn wir den Verstand, in welchem das ideale Musterbild ist, in Betracht ziehen, so nennen wir dieses Idee, d. h. den Gedanken über ein Ding, welcher dem Sein des Dinges vorausgeht und zu demselben vorbildlich sich verhält. Wenn wir aber das Verhältnis der vorbildlichen Ursache zu der ihr entsprechenden Wirkung erwägen, so finden wir, dafs die Idee in der Form der Wirkung sich offenbart. Darum können wir die Idee für die äufsere Formalursache erklären, während die eigentliche der Substanz selbst immanente Formalursache als das Abbild der Idee erscheint. Die Causalität der Idee besteht darin, dafs sie die Wirksamkeit der vernünftigen Ursache in der Hervorbringung der Wirkung bedingt und leitet, dafs die vernünftige, wirkende Ursache nach einer Idee, einem vorbildlichen Gedanken über die Wirkung, die sie hervorbringen soll, thätig ist.

Die bedingten Dinge, aus welchen die Welt besteht, müssen ihre Ideen haben. Denn da sie nicht an sich schon durch ihre Wesenheit existieren, sind sie zuerst möglich, bevor sie wirklich sind; diese ihre Möglichkeit ist eine doppelte: eine innere und eine äufsere. Die innere besteht darin, dafs etwas vom inneren Widerspruche frei ist; die äufsere darin, dafs es eine Ursache gibt, welche das innerlich Mögliche in die Existenz zu überführen vermag. Das innerlich Mögliche, welches dem Sein vorausgeht, kann weder in unserem Denken noch in sich selbst ursprünglich bestehen; es mufs ein wirkliches Wesen geben, welches dem innerlich Möglichen der Natur nach vorausgeht, in welchem es seinen Grund hat. Dieses Wesen ist Gott; denn weil das innerlich Mögliche als solches notwendig und unveränderlich ist, müssen wir auch das wirkliche Wesen, in welchem das Mögliche seinen Grund hat, für notwendig und unveränderlich ansehen; auch mufs dieses Wesen absolut wirklich sein, wenn wir keine unendliche Reihe von Möglichkeiten annehmen wollen. Das innerlich Mögliche eines Dinges nennt man dessen Wesenheit. Folglich haben die Wesenheiten der bedingten Dinge in Gott ihren Grund und zwar zunächst weder in seiner Allmacht, noch in seinem Willen, sondern

in seinem Verstande, zuletzt aber in seiner Wesenheit. Die Wesenheiten der bedingten Dinge, welche zunächst im göttlichen Verstande, zuletzt in seiner Wesenheit ihren Grund haben und göttliche Ideen heifsen, bilden die göttliche Wesenheit nicht, wie sie an sich ist, sondern wie sie nach aufsen nachahmbar ist. Nach diesen idealen Prototypen ist die Welt verwirklicht worden; die ideale Wesenheit ist in dem von Gott freiwillig erschaffenen Dinge real geworden, indem dieses das Ektyp seines Prototypes ist.

Wie verhält sich nun der Begriff des Menschen zur göttlichen Idee? Weil wie der ganze Mensch, so auch sein Denkvermögen von Gott ist, weil der Mensch durch dieses Vermögen am göttlichen Verstande participiert und deswegen Gott ähnlich ist, so vermag er auch an den Gedanken Gottes Teil zu nehmen, indem er die Wesenheiten der wirklichen Dinge, in welchen die göttlichen Ideen realisiert sind, in Begriffen auffafst und die Gedanken Gottes sozusagen aus den wirklichen Dingen herausliest. Direkt erkennt der Mensch in seinem Begriffe nicht die Idee Gottes, sondern die nach der Idee verwirklichte Wesenheit; indirekt durch reflexives Denken bezieht der Mensch seinen Begriff auf die Idee Gottes und findet, dafs, während die Idee der vorbildliche Gedanke über ein Ding ist, sein Begriff der nachbildliche Gedanke über dasselbe Ding ist. Ferner kann er nicht umhin durch weiteres Denken einzusehen, dafs der göttliche Gedanke über ein Ding seinem Inhalte nach unendlich vollkommener ist als der menschliche Begriff von demselben Dinge, dafs also die Idee für den Menschen ein Idael ist, welches er durch sein begriffliches Denken nach Möglichkeit zu erreichen bestrebt ist.

Analog nennen wir den Gedanken, welchen ein Künstler in einem schönen Kunstwerke zur bildlichen Darstellung bringen will, Idee dieses Kunstwerkes, weil er sich gleichfalls vorbildlich zu dem Kunstwerk verhält.

III.

Das äufsere, mündliche Wort bringt uns nicht den Begriff, welcher auch das innere, geistige Wort genannt wird,

hervor, sondern setzt ihn voraus. Für jenen, welcher den Inhalt des Wortes noch nicht gedacht, sondern nur sinnlich wahrgenommen hat, kann das Wort kein Zeichen eines Begriffes sein, sondern höchstens das Zeichen einer sinnlichen Vorstellung. Wir können Begriffe haben, ehe wir für sie Worte gefunden, aber niemals bedeutungsvolle Worte, bevor wir ihren Inhalt gedacht haben. Dabei ist aber nicht zu leugnen, dafs das Wort das vorzüglichste Mittel ist, die Bildung unseres Geistes zu fördern; denn unsere Gedanken in geeignete Ausdrücke zu kleiden trägt viel zu gröfserer Bestimmtheit und Klarheit derselben bei, aber doch nur darum, weil wir die Begriffe, die dem Geiste vorschweben, mit jenen vergleichen, von welchen uns die Worte Zeichen sind. Wenn wir Andere sprechen hören und unser Wissen vervollkommnen, so haben wir den Samen, aus dem diese neue Erkenntnis sprofst, in anderen Begriffen bereits in uns, und die Worte, welche wir vernehmen, können nur insofern eine neue Erkenntnis erzeugen, als sie uns zur Vergleichung und Verknüpfung unserer bereits vorhandenen Begriffe und zu einer hierauf folgenden Bildung neuer Begriffe veranlassen. Man prägt dem Kinde gewifs nicht ein Wort in der Absicht ein, um den entsprechenden Gedanken in ihm zu erzeugen, sondern man zeigt ihm den Gegenstand, um in ihm den Begriff entstehen zu lassen, und dann sagt man ihm, wie der Gegenstand heifst. Auch ist das Wort, wie es faktisch vorliegt, nicht geeignet in uns einen Begriff hervorzubringen, da zwischen dem Worte und dem Begriffe thatsächlich kein natürlicher Zusammenhang besteht, wie zwischen Rauch und Feuer, oder zwischen der von einem Thiere hinterlassenen Spur und dem Thiere selbst, oder zwischen einem Bilde und dem Gegenstande. Auch ist das Wort nicht unumgänglich notwendig zur Bethätigung der Denkkraft überhaupt; ohne Sprache mufs die Denkkraft des Menschen nicht in der reinen Potenz bleiben. Dafür bürgen uns genaue und umfafsende Beobachtungen, welche an Taubstummen angestellt worden sind, bevor sie in einem Institute Unterricht genossen; es hat sich herausgestellt, dafs dieselben nicht ganz und gar ohne alle Begriffe sind. Ferner

geht unser Denken oft so schnell und blitzartig vor sich, dafs wir den Gedanken durch Worte auszudrücken nicht im Stande sind; auch erinnern wir uns oft ganz klar an gewisse Gegenstände, ohne die gehörigen Worte zu finden; oft haben wir von unseren Gemütszuständen klares Bewufstsein, aber können dieselben durch Worte nicht ausdrücken. Was nun den höchst seltenen Fall anbelangt, dafs Menschen von Jugend auf von aller gesellschaftlichen Verbindung mit Anderen ihres Gleichen abgeschlossen sind und aufser der Sphäre der Sprache und des Unterrichtes stehen, so ist es noch fraglich, ob sie wirklich keine Begriffe haben; und wenn sie auch in geistiger Beziehung ganz unentwickelt wären, so läge die Schuld nicht so sehr in der Abschliefsung von dem Einflusse der Sprache und des Unterrichtes, als vielmehr in der körperlichen Verwahrlosung, welche die Entwickelung des Geistes hindert. Wenn wir aber von der vollkommenen Entwickelung der menschlichen Denkkraft sprechen, so ist nicht zu leugnen, dafs Sprache und Unterricht notwendige Bedingungen sind.

Das Verhältnis des Begriffes zum Worte tritt noch mehr hervor, wenn wir untersuchen, was für Zeichen sie sind. Das Wort ist ein arbiträres und konventionelles Zeichen; der Begriff aber ist ein natürliches Zeichen des Gegenstandes und ist für einen Gegenstand nur einer oder soll es wenigstens sein. Das Wort ist ein Zeichen, durch welches das Bezeichnete in Erinnerung gebracht wird, so dafs wir uns zuerst des Wortes bewufst sein müssen; der Begriff ist aber ein Zeichen, in welchem das Objekt direkt gedacht wird, und dessen wir uns direkt nicht bewufst sind.

IV.

Um das Verhältnis des Begriffes zum Urteile richtig beurteilen zu können, müssen wir ein sinnliches, nur uneigentlich so genanntes Urteil von dem logischen, im eigentlichen Sinne zu verstehenden unterscheiden. Sinnlich zu urteilen kommt dem inneren Sinne zu, welcher die Wahrnehmungen der verschiedenen äufseren Sinne vereinigt und von einander unterscheidet. Auf einem sinnlichen Urteile beruht die Wahrnehmung

eines und aufrecht stehenden, eines in bestimmter Distanz entfernten, oder eines Gegenstandes von bestimmter Gröfse; ferner offenbart sich ein sinnliches Urteil darin, dafs der Sinn körperliche Eigenschaften und Erscheinungsweisen nicht abstrakt, sondern konkret wahrnimmt, dafs er sie immer nur in ihrer Verbindung mit dem Körper, welchem sie zukommen, wahrnimmt, dafs er also auch den Körper wahrnimmt, insofern er das Subjekt jener sinnfälligen Eigenschaften ist; auch die Bildung der sinnlichen Gesammtvorstellungen und die sensitive Erinnerung beruhen auf einem sinnlichen Urteile; schliefslich fafst der innere Sinn die Dinge auf, ohne unmittelbar von denselben eine dem leiblichen Organismus zusagende oder widerwärtige Wirkung zu erfahren, als für gewisse Zwecke, nämlich einerseits für die Erhaltung des Einzelwesens und die Förderung des leiblichen Lebens, anderseits für die Erhaltung der Gattung durch die Fortpflanzung und die Sorge für das Erzeugte, dienlich oder umgekehrt als diesen Zwecken gefährlich und nachteilig. Ein solches Urteilen ist kein Erkennen, wie es ausschliefslicher Vorzug des Geistes ist, es ist kein Auffassen des Allgemeinen und Wesentlichen in den Dingen, sondern nur eine Wahrnehmung bestimmter Einzeldinge und ihrer konkreten Accidentien.

Von diesem uneigentlichen, sinnlichen Urteil ist das eigentliche, logische Urteil zu unterscheiden, d. h. ein Akt der übersinnlichen, intellektuellen Erkenntnis, in welchem wir die Beziehung eines Begriffes zu einem andern bestimmen und in unserm Geiste von einer Sache etwas aussagen. Von dem Begriffe unterscheidet sich dieses Urteil dadurch, dafs jener an sich immer wahr ist, wiewohl er zufällig Veranlassung bieten kann, ein falsches Urteil zu bilden, während in diesem die Wahrheit erkannt oder ausgedrückt wird; ferner dadurch, dafs wir durch den Begriff uns eine Sache intellektuell vorstellen ohne von derselben etwas im Geiste auszusagen, während diese Aussage dem Urteile als charakteristisches Merkmal zukommt. Dem Urteile geht der Begriff voran, indem dieser im Geiste früher entsteht als jenes; denn soll durch das Urteil das Verhältnis zweier Begriffe bestimmt

werden, so müssen diese früher im Geiste existieren. Den Stoff des Urteiles bilden zwei Begriffe, von denen der Subjektsbegriff ein Objekt bezeichnet, wie es an sich, unabhängig von unserem Denken, wirklich ist, der Prädikatsbegriff aber, wie es von uns gedacht wird. Es liegt zwar die Wahrheit auch im Begriffe, weil der Geist im Begriffe dem Gegenstande sich zu verähnlichen beginnt und weil die logische Wahrheit in der Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande besteht, aber doch nur unvollständig, nur inchoativ, weil der Geist im Begriffe implicite, nicht explicite dem Gegenstande ein Merkmal zueignet, ohne dieses vorgestellte Merkmal mit dem vorgestellten Gegenstande zu vergleichen. Was im Begriffe nicht geschieht, geschieht im Urteile; somit ist das Urteil eine vollständige und vollkommene Erkenntnis der Wahrheit, ein Act, in welchem wir der Wahrheit beipflichten und dieselbe zu unserm Eigentume machen.

Anderseits ist aber nicht zu leugnen, dafs Urteile zur Verdeutlichung, Ausbildung, Entwickelung, Vervollständigung und Vervollkommnung der Begriffe dienen. Darum ist ein vollkommener Begriff die Frucht vieler Urteile.

Wie aus der Art des Ursprunges des Begriffes kann man auch aus diesem Verhältnisse desselben zu den genannten Erkenntnisakten die Definition desselben bilden.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur.“

Dr. Bernhard Dörholt, die Lehre von der Genugthuung Christi theologisch dargestellt und erörtert. Mit kirchl. Approb. — Paderborn, Schöningh 1891.

Wir lassen den Verf. dieses gediegenen Werkes selbst unseren Lesern seinen Gegenstand und dessen Anordnung vorlegen. Er sagt: „Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, geht dahin, das Dogma von der durch Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, geleisteten Genugthuung für die Sünden der Menschen nach der Auffassung, dem Verständnisse und der Erklärung, welche dasselbe gemäfs der Lehre der hl. Schrift bei den hl. Vätern und den katholischen Theologen gefunden hat, darzustellen und die hauptsächlichsten Fragen, welche hier von theologischem Interesse sind, zu erörtern, wobei das Ganze so geordnet ist, dafs auch die geschichtliche Entwickelung des Dogmas und seiner

theologischen Behandlung in den Hauptzügen wenigstens hervortritt. Und weil wir fanden, dafs die Fragen, welche hier zu behandeln waren, alle um drei Punkte sich bewegten, nämlich um das Dafs, das Wann und das Wie der Genugthuung Christi, so haben wir das Ganze in drei Abschnitte eingeteilt, von denen der erste die Wirklichkeit, der zweite die Notwendigkeit, der dritte die Vollkommenheit der durch Christus geleisteten Genugthuung behandelt" (S. VII).

In der That vereinigen sich in diesem Buche Exegese, Patristik, Dogmengeschichte und Theologie zu der schönsten Harmonie. Die Meisterschaft, mit welcher der Verf. seinen Gegenstand beherrscht, und die Klarheit, mit welcher er ihn zur Darstellung bringt, lassen es dem vortrefflichen Werk nicht ansehen, dafs es eine Erstlingsarbeit ist. Die liebevolle Hingabe des Verf.'s an seinen Gegenstand, die sich im ganzen Werke wiederspiegelt, machen es auch für den Leser nicht nur zu einer wahrhaft belehrenden, sondern auch zu einer angenehmen und erbauenden Lektüre. Ebenso wie der Theologe von Fach das Buch mit vollster Befriedigung aus der Hand legen wird, so wird auch der praktische Seelsorger den reichsten Nutzen daraus ziehen. Es ist eine wahre Freude, dem Verf. durch die ganze Geschichte der Theologie zu folgen und unter seiner Führung die Geistesarbeit zu übersehen, welche die Altmeister der Gottesgelehrtheit an diesen erhabenen Gegenstand gesetzt haben. Die Kritik, die er an ihren Arbeiten übt, und der Scharfsinn, mit welchem er die probehaltigen Resultate ihres Denkens von den unhaltbaren und weniger richtigen Darstellungen scheidet, zeigen ein bedeutendes speculatives Talent. So müssen theologische Gegenstände behandelt werden! Wir wünschen dem Verf. Glück zu seinem wahrhaft klassischen Werk und sind überzeugt, dafs es bei allen Lesern den besten Anklang finden wird.

Bei den Untersuchungen über die Lehre des hl. Anselm von Canterbury bezüglich der Notwendigkeit einer Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes (S. 201 ff.), und bezüglich der Notwendigkeit einer Genugthuung (S. 246 ff.), hat es uns gewundert, weder angeführt zu finden Lardito, S. Anselmi uterque liber Cur Deus homo, necnon alius de Incarnatione Verbi . . . scholiis et commentariis illustratus, disputationibus scholasticis amplectens quidquid a S. Thoma III p. q. 1—26 de Deo Incarnato examinatur. Salmanticae 1699, noch auch Olivares, Commentarii in universos S. Doctoris Anselmi . . . Tractatus. Vallisoleti Salamanticae 1776—85. In beiden Werken würde der Verf. seine Deutung der Lehre des hl. Anselm bezüglich des ersten Punktes bestätigt gefunden haben, nicht aber bezüglich des zweiten. — Unter den Theologen, welche die Sünde nicht als eine wahre und eigentliche Beleidigung Gottes auffassen, wird S. 19 auch Arauxo aufgezählt (andere und bessere Schreibweise Araujo, beide gesprochen Araucho), ohne dafs gesagt würde, welcher von den verschiedenen Theologen dieses Namen gemeint ist. — Wenn auf S. 100 der Ausdruck necessitas consequentis (im Gegensatz zu necessitas consequentiae übersetzt wird mit „Notwendigkeit des Folgenden", so scheint uns dieses im Deutschen zweideutig und unklar zu sein. Wir würden lieber, mit Aufgabe des an sich richtigern Tempus, übersetzen „Notwendigkeit des Gefolgerten", wofern nämlich der Gegensatz übersetzt wird mit: „Notwendigkeit der Folgerung", oder „Notwendigkeit des Geschlossenen", im Gegensatz zu „Notwendigkeit des Schlusses". Ebendaselbst heifst es in der Übersetzung einer Stelle des hl. Thomas: Der Wille könne sich durch seinen freien Entschlufs so fest an das von

ihm Gewollte klammern, „dafs er nicht bewegt werden könne". Vielleicht entspräche dem Sinne besser das Wort: erschüttert oder entwegt werden.

Die grofse Sicherheit, mit welcher der Verf. die ganze theologische Tradition über seinen Gegenstand durchschreitet — eine Sicherheit, die auch der Leser überall wohlthätig fühlt — verdankt er vornehmlich dem Umstande, dafs er den hl. Thomas zu seinem Führer genommen hat, von dessen Lehre P. Innocenz VI. sagte, dafs „nunquam qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse".

Maynooth College. Dr. Thomas Esser Ord. Praed.

Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnis zur Lehre **Herbarts**. Von Dr. Max Klein. Berlin, Breitkreuz 1890.

Das Schriftchen Kleins über die Lehre Lotzes vom Sein und Geschehen gibt in drei Abschnitten eine bündige Darstellung der ontologischen Lehren Herbarts (S. 7—34) und Lotzes (S. 35—64) und schliefst hieran eine Besprechung und Vergleichung dieser Lehren. Das Resultat geht dahin, dafs Lotze, das Gebiet des Wissens und Glaubens vermischend, in unbewufster Abhängigkeit von Herbart eine Verschmelzung der metaphysischen und religiös-philosophischen Lehren des Letzeren vollzogen habe (S. 65—93). Was Lotze als wesentliche Abweichung von Herbarts Ansichten und als Korrektur derselben hinstelle, finde sich in der Religionsphilosophie Herbarts bereits vor, nämlich die Zurückführung der Vielheit auf eine alle Wesen umfassende Einheit, so dafs sich der Unterschied zwischen H. und L. in der Hauptsache darauf reduciere, dafs Lotze allen realen Wesen Geistigkeit zuschreibe und Gott mehr im theistischen als in dem deistischen Sinne Herbarts auffasse (S. 92.). Gegen diese Charakteristik ist einzuwenden, dafs sowohl im System H.'s als in dem L.'s zwar nicht das Wort, wohl aber der Begriff der Schöpfung fehlt, also von einem Theismus L.'s so wenig die Rede sein könne, als von einem solchen Herbarts. Nach L. nimmt Gott das Material der „Schöpfung" aus sich selbst, nach H. findet er es aufser sich vor. Nach Lotze sind die Elemente der Dinge göttliche Aktionen, die als elementare ewig und unerschaffen, als reale durch Gott bestimmt und gesetzt sind. Die Lotze'sche Philosophie ist somit pantheistisch, die H.'sche in gewissem Sinne dualistisch und deistisch. Von Herbart gilt dies überdies nur, wie aus Kleins eigener Darstellung erhellt, wenn man auf seine Religionsphilosophie Rücksicht nimmt, die den Standpunkt des Glaubens (d. h. einer blinden, strengwissenschaftlich nicht zu begründenden Annahme) einnimmt, während seine Metaphysik nur eine Vielheit gleich absoluter von einander unabhängiger Realen kennt, also geradezu atheistisch ist. Zur Charakteristik des Einzelnen glauben wir den bei beiden Philosophen sich findenden Gegensatz des Seienden und des Wirklichen hervorheben zu sollen. Das Wirkliche (das Geschehen in Natur und Geist) ist bei Herbart Schein, der auf Sein hinweist. Dieses Sein aber — die für sich bestehenden, absoluten Realen — ist als solches ein leeres Hirngespinnst, denn es verdankt seine Setzung eben nur dem Schein (S. 19, S. 29). Das Wirkliche also ist Schein, der Grund des Wirklichen Sein, d. h. als Scheins- und Scheingrund Hirngespinnst, also das richtige Lichtenberg'sche Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt. Wer zweifelt noch, dafs der Nihilismus nicht allein die letzte Konsequenz des Hegel'schen

Pantheismus, sondern auch das äufserste Resultat und der innerste Kern des Herbart'schen „Realismus“ ist? Vergeblich versucht der Verfasser dieses Endresultat durch Annahme von Unklarheiten in Herbarts Darstellung zu verhüllen. Man fühlt nicht die Kraft oder wagt es nicht, dem unaufhaltsamen Schritt dieser kühnen Denker bis ans Ende — den Rand des Abgrundes zu folgen. Unwillkürlich schieben sich, wenn diese vom Sein, dem Realen reden, die gewohnten Vorstellungen unter, und man spricht von Unklarheiten des Philosophen, wo diesem die Finsternis des Nichts entgegenstarrt. Denn der konsequente Atheismus ist Nihilismus. Ähnliches gilt auch von Lotzes Philosophie. Das eine absolute Sein Lotzes ist nichts aufser seinen Aktionen, diese Aktionen aber gehören der Erscheinung, d. h. einer vorübergehenden, flüchtigen Scheinwelt an, das wahrhaft Seiende ist also auch hier nirgends zu finden. Will man dem Nihilismus entfliehen, so gibt es keinen anderen Ausweg, als mit Aristoteles und der christlichen Philosophie die Existenz endlichen und veränderlichen Seins anzuerkennen, dieses aber durch eine unendliche transcendente und wahrhaft schöpferische Ursache zu begründen.

Ingolstadt. Dr. M. Glofsner.

1. **Synopsis der Philosophie.** Von Dr. Alois Rittler. 1. Teil. **Logik.** Regensburg, Pustet, 1889.

2. **Psychologie.** Ein Leitfaden für academ. Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Von Dr. G. Hagemann. 5. Auflage. Freiburg i. B. 1889.

1. Der Vorrede gemäfs soll die übersichtliche Darstellung der Logik als Beihilfe für Vorlesungen, nicht als Ersatz derselben dienen, aus welchem Grunde sie zunächst nur (wie aus der Bemerkung auf dem Titelblatte: „als Manuskript gedruckt“, hervorgeht) für den engeren Kreis der Zuhörer des Vf.'s (der leider inzwischen der von ihm mit Begeisterung ergriffenen Sache der thomistischen Philosophie durch einen vorzeitigen Tod entrissen worden ist) bestimmt erscheint. Ein tieferer Einblick in den Inhalt aber überzeugt, dafs sie nicht allein den angeführten Zweck in vorzüglichem Mafse zu erfüllen,sondern auch selbständig in das erste Studium der Logik einzuführen geeignet ist. Es sind darin die wichtigsten Teile dieser Disciplin in ebenso korrekter als lichtvoller Darstellung im Geiste des Meisters der Logik, des Aristoteles, und im innigsten Anschlufs an den hl. Thomas, dessen Originaltexte nicht selten in Fufsnoten mitgeteilt werden, behandelt. Auf eine Einleitung, die über Wesen und Einteilung der Philosophie überhaupt und der Logik im Besondern orientiert, folgt nach der herkömmlichen und wohlbegründeten Einteilung die Lehre vom Begriff, Urteil und Schlufs. Mit dem Letzteren ist die Theorie des Beweises und die Darstellung der Sophismen verbunden. Den Schlufs bildet eine kurze Darstellung der Disputationsmethode, von der mit Recht gesagt wird, dafs sie aus den Hörsälen niemals hätte verschwinden sollen. — Was die Begriffsbestimmung der Philosophie betrifft, so geht der Verf. von der populären Definition Ciceros aus und sucht von derselben zu einer Einteilung der philosophischen Wissenschaften zu gelangen. Man überzeugt sich jedoch leicht, dafs die gegebene Einteilung streng genommen die der Wissenschaften überhaupt tsi. Durch Zweck und Umfang der Schrift ist es gerechtfertigt, dafs

neuere Versuche, die Philosophie in dem engeren, modernen Sprachgebrauche, der die empirischen Disciplinen, sowie die Mathematik aus ihrem Umfange ausschliefst, zu definieren und einzuteilen, nicht weiter berührt werden. Man hat Definitionen aufgestellt, die genau besehen, nur auf die Metaphysik Anwendung finden, wie denn zweifellos Metaphysik Philosophie im vorzüglichen Sinne, erste Philosophie ist. Sehen wir aber von dieser Frage ab und betrachten wir die adoptierte Einteilung als eine solche der Wissenschaft überhaupt, so kann ihre Richtigkeit nicht bestritten werden. Auch verdient es unseren vollen Beifall, dafs die seit Wolff vielfach in Aufnahme gekommene Einteilung der Metaphysik verlassen wird, deren tieferer Grund in der cartesianischen und leibnitz'schen Annahme eingeborner Ideen von Gott, Welt und Seele gelegen ist. Diese führte zur Spaltung der Psychologie und Physik (Kosmologie) in empirische und rationale Disciplinen, welch' letzere dann weiterhin als metaphysische aufgefafst wurden. Dem Geiste der peripatetischen Philosophie widerspricht es aber ebensosehr, wenn das Empirische vom Rationalen getrennt, als wenn das Rationale mit dem Metaphysischen vermengt und identificiert wird. — Vortrefflich ist die Erklärung des ens rationis, das mit Recht als Formalobjekt der Logik bezeichnet wird (S. 18 f.), womit die Äufserung, die Logik habe es mit den Denkthätigkeiten zu thun, sofern sie sich auf das Gedachte beziehen, sich von selbst richtig stellt. Ebenso treffend ist die Bestimmung der Logik als spekulativer Wissenschaft sowie das über ihren Charakter als Kunst Gesagte (S. 22). Ferner wird mit Recht der Begriff der sog. materiellen Logik und die Aufnahme psychologischer und metaphysischer Lehren in die Logik beanstandet. Die Logik ist weder Psychologie noch Metaphysik, wiewohl sie in jener wurzelt und in dieser gipfelt, wie die zweiten aristotelischen Analytiken zeigen, welche die Demonstration behandeln und mit den Principien endigen, deren tiefere Begründung nicht mehr der Logik, resp. Topik, sondern der Metaphysik als Aufgabe zufällt. Gleichwohl läfst sich fragen, ob nicht doch die Erkenntniskriterien und Erkenntnisquellen (nicht die Vermögen als solche), in der Logik zu behandeln seien. — Einen Punkt von untergeordneter Bedeutung betrifft der Gebrauch des Ausdrucks intellektuelle Wahrnehmung für die simplex apprehensio mentis. Zu Seite 52 ist zu bemerken, dafs zwischen Terminen ein kontradiktorischer Gegensatz nicht besteht. Auf S. 64 Z. 17 ist wohl statt ascensus: descensus zu lesen. — Zum Schlusse glauben wir den Wunsch aussprechen zu sollen, dafs die treffliche Schrift einem gröfseren Leserkreis zugänglich gemacht werden und dadurch zur weitesten Verbreitung des Studiums der aristotelischen Logik — der allein wahren und daher zu allen Zeiten zeitgemäfsen — beitragen möge. In diesem Falle könnten einige nur kurz berührte Punkte, wie die Theorie von den modalen Schlüssen sowie die aristotelische Topik eine gröfsere, wenn auch durch Zweck und Umfang des Ganzen beschränkte Berücksichtigung erfahren.

2. Die Psychologie Hagemanns tritt in fünfter Auflage, aber in wesentlich unveränderter Gestalt vor die Öffentlichkeit. Der Standpunkt der früheren Auflagen ist festgehalten. Licht und Schattenseiten, die, wie es scheint, vereinigt zusammenwirkten, um dem Buche den ungewöhnlichen literarischen Erfolg zu verschaffen, sind ebenfalls dieselben geblieben. Anschlufs an die neueren psychologischen und physiologischen Anschauungen mit Vermeidung idealistischer und materialistischer Extreme, eine kleine Dosis des Scholastischen und diese in homöopathischer Verdünnung ohne tieferes Eingehen in die spekulativen Probleme, genaue Beschreibungen psychischer Erscheinungen in einfacher, anmutender

und lichtvoller Sprache dürften hauptsächlich die Eigenschaften sein, durch welche sich diese Psychologie einem grofsen Kreise moderner Leser empfiehlt. Da wir die Kenntnis des Inhalts und der inneren Einrichtung der Schrift aus den vorangehenden Auflagen als bekannt voraussetzen dürfen, so wird sich unsere Aufgabe auf die Hervorhebung der Punkte zu beschränken haben, die eine wissenschaftliche Auseinandersetzung vom Standpunkt des Jahrbuchs zu erfordern scheinen. Zu diesen gehört in erster Linie die Auffassung der Psychologie und ihrer Stellung im Organismus der Wissenschaften. Was der Verf. auf drei Disciplinen verteilt, wornach die Metaphysik das Wesen der Seele, die Naturwissenschaft die seelischen Phänomene als Phänomene (nach ihrer empirischen Thatsächlichkeit), die Psychologie aber diese selben Phänomene als psychische behandeln soll, gehört in Wahrheit einer einzigen Wissenschaft an, die ihren Gegenstand, die Seele, nach Wesen, Gründen und Eigentümlichkeiten zu erörtern hat. Wir wissen nicht, ob wir diese Zerfällung des naturgemäfs Zusammengehörigen für eine verschlimmerte Auflage der doch und mit Recht vom Verf. verworfenen Wolff'schen Zweiteilung in eine empirische und rationale Psychologie halten sollen. Wie wichtig dieser Punkt sei, erhellt sofort aus der Bestimmung der psychologischen Methode, die in des Verf.'s Ansicht vom Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik wie ein Notbehelf zu dem Behuf erscheint, die psychischen Erscheinungen an eine metaphysische Voraussetzung anzuknüpfen, weil sie den sonstigen Anforderungen wissenschaftlicher Analyse sich nicht fügen wollen. Aus Begriffsbestimmung und Methode ergibt sich eine Einteilung, durch welche gerade die bedeutsamsten Probleme der Seelenlehre ausgeschlossen werden: eine ungerechtfertigte Beschränkung, zu der sich eine weitere, nach einer andern Seite hin gesellt, sofern nämlich die vegetativen Lebenserscheinungen aus dem Gebiete des Seelischen ausgeschieden werden, obgleich auch auf sie der Begriff des Lebens Anwendung findet, die Seele aber, wie auch vom Verf. geschieht, als Princip alles Lebens aufzufassen ist. Es kann demnach nicht gerechtfertigt sein, die vegetativen Lebenserscheinungen gänzlich aus der Psychologie auszuschliefsen, wie es ebendeshalb auch falsch ist, dafs „eigentlich" erst dem Tiere eine Seele zugeschrieben werden soll (S. 15). Der unklare Standpunkt des Verf. in diesem Betracht gibt sich auch in dem zweideutigen Ausdruck: Lebenskraft kund. In derselben Unklarheit werden wir erhalten über das Verhältnis von Geist (Seele) und Leib (Stoff) sowie über die Wechselwirkung beider, da die wichtige Unterscheidung der Seele als substanzieller Form und als bewegendes Princip nirgends vollzogen wird. Wir empfangen den Eindruck, dafs die Seele dem Leibe gegenüber ausschliefslich als bewegendes Princip aufgefafst wird. Der Leib wird zwar „belebt" genannt, erscheint aber nur wie eine Art von Telegraphennetz, durch welches die in sich selbst empfindende und begehrende Seele mit der Aufsenwelt in Rapport tritt. Der Verf. spricht daher (S. 29) mit der Scholastik von operationes conjunctae, versteht aber darunter solche, die „mittelst eines körperlichen Organes" zu stande kommen, was in seinem Sinne heifst, dafs entweder ihre Anregung oder ihre Ausführung durch Organe bedingt sei. Als Organ der Seele und daher eigentlich allein als beseelt betrachtet er das Nervensystem. „Nur durch Nervenerregung empfängt die Seele Eindrücke und wiederum nur durch Nervenerregung bewirkt sie leibliche Bewegungen." (S. 23.)

Was die Seelenvermögen betrifft, so fehlt jedes entschiedene Einteilungsprincip; denn die „genetische Feststellung und Begründung" derselben kann als solches unmöglich anerkannt werden. Dieser Mangel

läſst es zu einer befriedigenden Einteilung der Seelenvermögen nicht kommen; vielmehr kann die Frage nach dem realen Unterschiede derselben, insbesondere auch nach dem Unterschied der sinnlichen und geistigen, an Organe gebundenen und organlosen Vermögen nur mit Rücksicht auf die verschiedenen Formalobjekte entschieden werden. — Infolge dieses Mangels verwirft H. die Unterscheidung des sinnlichen Bewuſstseins vom geistigen Selbstbewuſstsein und folgerichtig den sensus communis der Scholastik, der nichts anderes als das an körperliche Organe gebundene sinnliche Bewuſstsein ist. Bewuſstsein ist Erkennen des Erkennens; ist also das Erkenntnisobjekt ein sinnliches, so ist notwendig die Erkenntnis desselben, also das Bewuſstsein von den sinnlichen Wahrnehmungen sinnlich und, da die Sinnlichkeit nicht auf sich selbst zu reflektieren vermag, muſs ihm ein von den einzelnen Sinnen real verschiedenes organisches Vermögen zu grunde gelegt werden.

An schweren Bedenken leidet die Theorie des Empfindens und Wahrnehmens. Geschieht das Letztere durch ein Versetzen der Empfindung nach auſsen, so ist nicht abzusehen, wie der Idealismus überwunden werden soll. Nach Ansicht des Verf. ist das sinnliche (d. h. das sinnlich wahrgenommene) Ding vom wirklichen Dinge verschieden, die (nach Locke) sogenannten secundären Qualitäten gelten ihm als subjektiv; auch die Raumwahrnehmung wird als subjektive Rekonstruktion auf Grund objektiver Eindrücke angesehen. Was also die Seele wahrnimmt, sind ihre eigenen, in einen, dem wirklichen analogen, idealen Raum konstruierten Empfindungen. Die Raumwahrnehmung soll eine angelernte sein. — Diese Auffassung beruht auf einer Verwechslung der Raumwahrnehmung und der Orientierung im Raume. Sogar die Behauptung, daſs wir ursprünglich nur flächenhaft sehen, ist eine irrige; denn ein flächenhaftes Sehen könnte es nur im Gegensatz zum körperlichen (stereoskopischen) Sehen geben. Der Sinn lernt allmählich Tiefe von Länge und Breite unterscheiden, sein ursprüngliches Sehen ist aber indistincte Wahrnehmung eines Ausgedehnten im Raume. Auf ein Sehen der wirklichen Dinge statt projicierter Bilder derselben deutet das Aufrechtsehen, das vom Verf. selbst richtig aus der Verfolgung der Richtung des Lichtstrahles erklärt wird; eine solche aber ist ohne unmittelbare objektive Wahrnehmung nicht möglich. — Die Meinung, daſs die gestaltende (organisierende) Seele zur Gestalten vorstellenden werde, halten wir für gefährlich, da sie der Annahme eines Werdens des Geistes aus einer unvollkommeneren Seinsstufe Vorschub zu leisten geeignet ist (S. 62). — Die Ansicht des Verf. von der Raumwahrnehmung macht es ihm schwer, den Idealismus zu widerlegen. Mit der Äuſserung, daſs die ganze Auſsenwelt in Schein und Täuschung aufgehen würde, wenn wie die secundären, so auch die primären Qualitäten rein subjektiv wären, lassen sich Kant und Fichte nicht abweisen. (S. 65.) Einerseits nämlich lieſse sich (mit den Neuplatonikern und teilweise mit Leibnitz) sagen, daſs den Dingen noch intelligible Bestimmungen bleiben; andererseits aber darauf hinweisen, daſs die primären mit den secundären Sinnenqualitäten unzertrennlich verbunden sind, also mit den letzteren stehen und fallen. Wenn aber in den Dingen besondere Beschaffenheiten angenommen werden, zu denen unsere Empfindungen in gesetzmäſsiger Relation stehen (S. 65), [illegible] ist der Gipfel der Willkür dieser Sinnentheorie erreicht. Über die Bestreitung des scholastischen Gemeinsinns haben wir uns bereits ausgesprochen; durch die Annahme eines einzigen rein seelischen Bewuſstseins nähert sich der Verf. in bedenklicher Weise, wie auch anderweitig, dem Dualismus des Descartes, dem der Leib empfindungs-

loser Erreger rein seelischer Zustände ist. — Nach dem Gesagten begreift sich, dafs der Verf. die Unterscheidung eines sinnlichen und intellektuellen Gedächtnisses nicht gelten läfst, obgleich die Erfahrung deutlich genug auf die Abhängigkeit des Gedächtnisses von körperlichen Organen hinweist. Der Umstand, dafs die Anatomie ein bestimmtes Organ desselben nicht nachzuweisen vermag, bildet keine entscheidende Instanz dagegen. Dafs das Gedächtnis vor der Phantasie behandelt wird, bleibt unmotiviert und überhaupt das Verhältnis beider unklar. Die Erinnerungsfähigkeit spricht zwar der Verf. den Tieren mit Recht ab, sofern darunter das eigentliche *Besinnen* d. h. die Fähigkeit nach Analogie des Schlufsverfahrens das Vergessene zurückzurufen (reminiscentia der Alten) verstanden wird, was aber in der Darstellung nicht bestimmt hervortritt. Die Ableitung der formenbildenden Kraft der Phantasie aus dem organisch gestaltenden Seelenvermögen wiederholt den Gedanken, auf dessen Gefahren wir aufmerksam machten. Die Seele als Princip des vegetativen Lebens ist nicht ein nach Ideen unbewufst gestaltender Künstler, sondern entweder aus natürlicher Entwicklung eines Keimes resultierende oder nach Art einer solchen den wirklichen Organismus bestimmende Lebensform. — Unbefriedigt läfst die Erklärung des Abstraktionsprocesses; in diesem ist nicht allein die Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Geistes in Betracht zu ziehen, sondern seine Abhängigkeit von den Sinnen und durch diese von körperlichen Organen, die freilich vom Verf. nur als Anregung aufgefafst wird. Betrachtet man mit Aristoteles die sinnliche Erkenntnis als eine an Organe gebundene und die Begriffsbildung davon abhängig, so kann der thätige Intellekt, der das materiell Sinnliche zur Rückwirkung auf den Geist befähigt, nicht entbehrt werden. Der Einwand von einer Verdoppelung des Intellekts zeugt von ungenügendem Eindringen in die Tiefe des Problems, wiewohl der Verf. selbst gelegentlich von einem Entsinnlichungsprocefs spricht, womit vorausgesetzt scheint, dafs die Dinge (in der sinnlichen Erkenntnis) zunächst nur in der Potenz intelligibel sind, also durch ein aktives Vermögen actu intelligibel gemacht werden müssen. — In der Darstellung des Begehrungsvermögens ist es die Theorie vom Triebe, die manche Bedenken erregt. Ist Trieb natürliches und unbewufstes Streben, so kann unmöglich von einem religiösen Triebe gesprochen werden, es sei denn, man schreibe der Seele ein eingebornes, mit ihrer Natur unmittelbar gegebenes Fühlen und Erkennen Gottes zu. Ebensowenig kann man von einem eigentlichen sittlichen Triebe reden, wenn man nicht das natürliche Streben des Willens zum Guten als solchen bezeichnen will. Was soll man aber von dem Freiheitstrieb sagen, der „nach möglichster Ungebundenheit im Denken und Handeln strebt, weil dies zu ihrem (der Kräfte) Wohlbefinden gehört“ (S. 114)? Der Geschlechtstrieb ist auch im Menschen kein sittlicher Trieb, aufser in dem Sinne, wie das sinnliche Begehren überhaupt sittlich, d. h. durch die Herrschaft der Vernunft und des Willens des Sittlichen fähig ist. — Indem dem Trieb ein dunkles Vorstellen zugestanden wird, wird sein Unterschied vom Begehren wieder aufgehoben. Nicht dieses Letztere, sondern nur der höhere Wille kann sich auf sinnliche und geistige Objekte gleichmäfsig beziehen (S. 116). Die Ansichten des Verf. von Begierden, Affekten und Leidenschaften sind durch seine unhaltbare Theorie vom *Gefühlsvermögen* beeinflufst. Die Meinung [illegible] das Begehren erstrecke sich auf sinnliche und geistige Güter, führt [illegible] einer zu engen Begriffsbestimmung des Willens und Wollens als eines Sichentschliefsens. Obgleich der Verf. die Schopenhauer'sche Lehre vom Willen verwirft, so steht seine eigene dieser doch sehr nahe, sofern ihm

der Trieb in Begehren umschlägt und daher jede Art von Gütern umfaſst, woraus geschlossen werden müſste, daſs der Trieb ein auf unvollkommener Stufe stehen gebliebenes Wollen ist. — Die gegen die vis motrix gerichteten Bemerkungen beruhen auf einer unzulänglichen Vorstellung vom Verhältnisse zwischen Leib und Seele. Die Seele informirt zwar den Leib unmittelbar durch sich selbst, bewegt ihn aber durch ihre Vermögen; es frägt sich also, ob der Wille als geistiges (organloses) Vermögen unmittelbar auf die leiblichen Organe wirke. Wir halten die Ansicht, daſs der Wille unmittelbar bewege, für ebenso falsch, wie die Meinung, daſs die Seele selbst empfinde infolge aufgenommener Nervenreize. Die Theorie des influxus physicus verkennt Natur und Kraft der Seele sowohl als des Leibes. Der Wille wirkt durch Anregung des sinnlichen Erkennens und Begehrens, die bewegende Kraft kann also nur entweder im aktualen Begehren oder einem besondern durch dieses angeregten Vermögen liegen. — Die vom wissenschaftlichen Standpunkt schwächste, wenn auch modernen Lesern vielleicht sympathischeste Partie des Buches ist die Theorie des Gefühlsvermögens. Den versuchten Beweis eines solchen vom Begehrungsvermögen verschiedenen Seelenvermögens halten wir für miſslungen. Es ist rein willkürlich, wenn der Verf. nur das Verhalten zu einem zukünftigen Gute als Begehren bezeichnet, und falsch, wenn er behauptet, das Streben höre auf, wenn die Seele den erreichten Gegenstand umfaſst. Gegenwart und Zukunft sind für das Begehren zufällige Umstände; es kommt auf das Formalobjekt an und dieses ist für Begehren und Fühlen das Gleiche: das Gute. Lust und Unlust sind Annexe des Guten und Übeln, Vollkommenen und Defekten und beruhen nicht auf selbständigen Objekten. Das Angenehme ist das Gute, sofern es Lust erregt. Die Begierde erlischt nicht mit dem Genuſs, vielmehr hört der Genuſs auf, wo die Begierde, das Verlangen aufhört. Das Letztere ist der Fall bei Sinnengenüssen, während geistige Güter das Verlangen desto mehr erregen, je mehr sie genossen werden. Verhalten sich Verlangen und Gefühl wie Weg und Ziel, wie Zukunft und Gegenwart, so ist einleuchtend, daſs sie derselben Art angehören, denn der Weg ist durch das Ziel specificiert. Es gibt nur zwei verschiedene Formen des idealen (intentionalen) Verhaltens der Seele, Aufnehmen des Objektes im Vorstellen und Sichhingeben an das Objekt im Streben und Begehren, sei es nun ein Bewegen zum Objekt, oder ein Ruhen im Objekt. — Die Annahme, daſs Fühlen und Begehren sich ohne Organ allein in der Seele vollziehen, beruht auf den schon bekannten Gründen. Die Darstellung der Gefühle im Einzelnen bestätigt wider Willen des Verf. das Gesagte vollkommen, nämlich, daſs alle Gefühle auf Güter oder Übel sich beziehen. Offenkundig ist es bei den Gefühlen, die durch Sinnesempfindungen erregt werden, sofern sie dem organischen Leben zuträglich oder nicht zuträglich sind. Weniger deutlich ist es bei ästhetischen Gefühlen, das Schöne aber erfreut, sofern sein Anblick als Gut begehrt wird. Wenn die Seele Lust an der Wahrheit empfindet, so begehrt sie wieder die Wahrheit als Gut. Ein besonderer Wahrheitssinn aber als Takt und Fühler des Richtigen, der von der Vernunft verschieden wäre, ist eine Fiktion. Von dem „angestammten religiösen Sinn“ (S. 160), dem „unmittelbaren Innewerden unserer Beziehung zu Gott“ gilt dasselbe, was wir vom religiösen Trieb sagten. Religiöses Gefühl kann sich nur mittelbar auf Grund religiöser Erkenntnis einstellen. — In der Theorie der Affekte wiederholt sich derselbe Grundirrtum; vergeblich wird alle Mühe sein, die zeigen will, daſs lähmender Schrecken, heftiger Schmerz ohne jedes Streben, d. h. Widerstreben bestehen. Die an der Unter-

scheidung des appet. concupisc. und irascib. geübte Kritik läfst den Gesichtspunkt der verschiedenen Formalobjekte aufser Augen. Da die Sinnlichkeit zunächst nur auf das sinnlich angenehme Gut gerichtet ist, so bedarf es allerdings eines besonderen Vermögens zur Anstrebung schwieriger Sinnengüter, wenn die sinnlichen Lebenszwecke erreicht werden sollen. — Der Standpunkt des Verf. läfst es, wie zu erwarten, nicht zu einer richtigen Bestimmung von Affekt und Leidenschaft kommen; statt mit Kant jenen dem Schlagflufs, diese der Schwindsucht zu vergleichen, läfst sich sagen, der Affekt gleiche der akuten, die Leidenschaft der chronischen Krankheit. Der Affekt wird zur Leidenschaft, wenn er sich der Herrschaft der Vernunft entzieht: Affekt und Leidenschaft aber gehören demselben Seelenvermögen an. Was über das Gemüt gesagt wird (S. 167), beweist aufs neue die Einheit des Gefühls- und Strebevermögens. — Wenn zwar Seelen- (Geistes-) Krankheiten aus organischen Störungen, die Temperamente aber aus seelischen Gründen abgeleitet werden, so dürfte hierin eine Inconsequenz liegen, die, was die letzteren betrifft, aus dem unklaren und unzureichenden Seelenbegriff des Vf. entspringt.

Ingolstadt. Dr. M. Glofsner.

De cognitione humana ad mentem Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis. Scripsit Dr. Josephus Laskowski. Leopoli 1889.

Einen neuen Beweis dafür, dafs die Encyclica „Aeterni Patris“ des hl. Vaters Leo XIII. betreffs Einführung der Philosophie des Aquinaten in den katholischen Schulen überall in katholischen Kreisen ungeteilte Begeisterung erweckt und freundliche Aufnahme gefunden, bietet das Werk des polnischen Professors Laskowski, das dieser Anregung seinen Ursprung verdankt. Anfänglich beabsichtigte der Verfasser eine eingehende kritische Darstellung aller neueren philosophischen Erkenntnistheorien zu schreiben, stand aber angesichts der bedeutenden Schwierigkeiten von seinem Vorhaben ab und begnügte sich die bezüglichen Theorien kurz zusammenzufassen und an der Hand des hl. Thomas zu widerlegen. Auf diese Weise kam dieses Compendium der Erkenntniswissenschaft zu Stande.

Es zerfällt in vier Kapitel: Das erste Kapitel handelt von den Wesensprinzipien unserer Erkenntnis und bringt im ersten Artikel den Erkenntnisprozefs, im zweiten den Beweis für die Realität des Verstandesobjektes zur Darstellung. Das zweite Kapitel gibt uns Aufklärung über Wahrheit und Falschheit im menschlichen Erkennen; und im dritten erhalten wir einen Überblick über die subjektiven Bedingungen unserer Verstandesakte; das vierte und kürzeste schliefst mit dem Umfang und den Grenzen der Wissenschaft ab.

Wir können natürlich von einem Handbuch eine gründliche und allseitige Erörterung des Gegenstandes nicht erwarten, sondern müssen uns damit zufrieden geben, dafs die einschlägigen Fragen genau und klar fixiert dargestellt und in übersichtlicher Ordnung aneinander gereiht erscheinen. Gegen die Einteilung und Anordnung des St[illegible]ben wir nichts einzuwenden; stets werden die gegenteiligen Theor[illegible] eigentlichen These vorausgeschickt und ihre Unhaltbarkeit a[illegible]ckt, was zur genaueren Bestimmung und besseren Beleuchtung der vertretenen Ansicht nur beiträgt. Nicht so sehr scheint uns in manchen Partieen des Buches

die Auseinandersetzung und Begründung der eigenen Doktrin gelungen zu sein; wenn der Autor die Argumente des hl. Thomas sich mehr zu eigen gemacht, wäre die Abhandlung gewifs lichtvoller geworden. Freilich erschweren die zahlreichen Druckfehler, von denen kaum eine Seite ganz frei sich findet, die Lesung, und beeinträchtigt der schwerfällige und geschraubte Stil etwas die Klarheit der Darstellung. Zum wenigsten sind manche Ausdrücke mifsverständlich: so werden S. 9 die attentio, reflexio, comparatio, iudicium, discursus Potenzen genannt, was doch wohl Akte einer und derselben Potenz sind. S. 12 erweist der Verfasser die Geistigkeit des Denkens folgendermafsen: Keine organische Thätigkeit ist einfach, weil aus mehreren Elementen bestehend, die zu einem Effekte zusammenwirken. Das Denken dagegen, sowohl als Auffassung wie als Urteil genommen, bewahrt stets den Charakter der unteilbaren Einheit, wenngleich sich verschiedene Momente dabei unterscheiden lassen; denn die verschiedenen Merkmale (notae) in einer Idee bezeichnen nur einen Gegenstand, oder es wird das einfache Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat ausgedrückt. Also, folgert er, kann das Denken unmöglich organisch und materiell, sondern mufs einfach und geistig sein. Weiter bemerkt er, würde der Verstandesakt dieser Einheit ermangeln, wenn er aus mehreren getrennten Akten bestände, weil kein hinreichender Grund dafür vorhanden wäre. Diese Argumentationsweise könnte leicht schief ausgelegt werden, als ob aus der Einfachheit des Denkaktes allein schon auf dessen Geistigkeit zu schliefsen wäre, was der Verfasser nicht zu intendieren scheint, und was unstatthaft wäre, da auch die Empfindung und selbst die Kräfte der unorganischen Materie an und für sich einfach sind und Ausdehnung ihnen nur zukommt, insofern als sie in einem ausgedehnten Subjekte sich befinden. Jedoch läfst sich aus der Einheit der Thätigkeit im Vereine mit der Unabhängigkeit derselben von jedem körperlichen Organe die Geistigkeit ganz gut erweisen. Er grenzt die Begriffe „einfach und einheitlich“ nicht scharf genug von einander ab. Ähnlich heifst es S. 72: das nämliche Objekt könne unter entgegengesetzten Gesichtspunkten, wie das Einzelne und Materielle dem Allgemeinen und Immateriellen gegenübersteht, nicht durch Erkenntnisformen derselben Gattung erkannt werden. Damit will er die Existenz des thätigen Verstandes begründen, weil zwischen dem Mittel und dem Objekte eine Proportion statthaben müsse. In dieser Allgemeinheit kann man obiges Prinzip nicht aufstellen, denn sonst wäre von jedem rein geistigen Wesen jegliche Kenntnis des Körperlichen ausgeschlossen; ferner gibt es zwischen Wahrheit und Wahrheit keinen Gegensatz in der Erkenntnis. Wir wollen nur noch hinzufügen, dafs die sekundären Sinnesqualitäten mit den Neueren als blofs subjektive Affektionen betrachtet werden, welche Frage noch nicht definitiv abgeschlossen ist. Im Übrigen kann man nur den Fleifs des Verfassers bewundern, den er auf die Durchforschung der verschiedenen Theorieen verwendete, und ihm für seine Gabe dankbar sein. Sie wird allen Freunden der christlichen Philosophie willkommen sein und grosse Dienste leisten schon deshalb, weil man die gesammte Erkenntniswissenschaft zu einem Ganzen zusammengestellt und entwickelt findet, während sie in den Schulbüchern eine getrennte Behandlung erfährt. Möge es dem Verfasser gegönn[illegible]och viel auf diesem Gebiete zu arbeiten und seine Arbeiten mit Er[illegible]önt zu sehen.

Graz. Fr. Thomas M. Rigger Ord. Praed.

Josephus Mausbach: Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina dissertatio theologica. Paderbornae, typis Ferd. Schöningh.

Diese Doktordissertation beschäftigt sich mit einem höchst interessanten und zeitgemäfsen Thema, nämlich mit dem Verhältnisse des freien Willensvermögens zum sinnlichen Begehren. Der Verfasser nimmt sich, wie sich dies auch gebührt, den hl. Thomas zum Führer. Nachdem er die vielerlei Meinungen über den Charakter des Wollens und Begehrens sowie über die dazu erforderten Vermögen auseinandergesetzt, geht er zur Darlegung der Ansicht des hl. Thomas selber über. Er behandelt die Seelenvermögen und das Begehren zuerst im allgemeinen und wendet sich dann zu den verschiedenen Arten des Begehrens im einzelnen. Er scheidet das mit der Natur selber gegebene Begehren, den appetitus naturalis, vom sinnlichen Begehren und weist darauf das vernünftige Begehren im Menschen und das sinnliche Begehren zwei verschiedenen Vermögen zu mit Ausschlufs aller andern Begehrvermögen im Menschen, wie des Gefühls der Affekte etc. als besonderer Vermögen. Mit der Beziehung der Freiheit zur Notwendigkeit und mit der Herrschaft, welche dem vernünftigen Willen über das sinnliche Begehren gebührt, schliefst die Dissertation.

Ein Anhänger des hl. Thomas kann nur mit Genugthuung die vorliegende Schrift lesen. Mit ruhig klarem Urteile und grofser Sachkenntnis legt der Verf. in jedem Punkte, der zur Sprache kommt, kurz und bündig die Meinung des hl. Thomas vor, zumeist mit den eigenen Worten des grofsen Kirchenlehrers, und stellt sie dann den andern Ansichten gegenüber, die nach den vom Aquinaten aufgestellten Grundsätzen beurteilt werden. Besonders gelungen ist die, gar nicht so leichte, Darstellung des Verhältnisses zwischen der concupiscibilis und irascibilis. Bei der vis aestimativa scheint der Verf. anzunehmen, sie basiere auch beim Tiere auf einem gewissen Untersuchen (perpendere S. 21). Dies ist nach Thomas nur bei den Menschen der Fall, wo dieses Vermögen ratio particularis genannt wird. Die entsprechende Auffassung bei den Tieren ist rein dem Antriebe der Natur gedankt (qu. 24 de Verit. 2 und an den vom Verf. angeführten Stellen comm. de anima II und III). Wenn er zudem meint, der Mensch brauche nicht immer in seinen Handlungen an den letzten Endzweck zu denken, so mufs darin unterschieden werden. Wird unter der beatitudo das bonum commune verstanden, so kann der Mensch nicht handeln, ohne darauf sich zu richten; und so scheint doch der Verf. im 4. Kap. die beatitudo aufzufassen, denn, nur so aufgefafst, ist sie der mit der Natur gegebene, also notwendig verfolgte Endzweck. Der Mensch kann nur handeln, indem er auf etwas Gutes, sei dies ein Schein — oder ein wahres Gut, sich richtet, nemo respiciens ad malum operatur. Soll freilich unter der beatitudo Gott, als das dem Menschen bestimmt vorgelegte beseligende Gut, verstanden werden, so braucht nicht immer beim Handeln an diese beatitudo positiv gedacht zu werden. S. 40 wird eine Stelle aus Thomas angeführt, bei der die das Verständnis erst erschliefsenden letzten Worte fehlen; es ist I, II qu. 9 a. 6, ad III. Bewegt Gott, als allgemeiner Beweger, zu allem Guten hin, ad [illegible]rsale objectum voluntatis, quod est bonum, so folgt daraus, dafs [illegible] zum einzelnen vorliegenden Gute hin bewegt; denn das Ein[illegible] eben, als Einzelnes und somit als Wirkliches, auch ein Gut. [illegible] weit auch immer also im Gegenstande etwas gut ist — determinate b[illegible]um — d. h.

Beziehung hat zu Gott, als dem letzten Endzwecke; soweit ist die Richtung darauf dem Anstofse von seiten Gottes gedankt; wie der König, der die Gewalt hat über das ganze Königreich, zu jenen einzelnen Akten hinbewegt, die auf das Ganze des Königreichs Bezug haben. Soweit das erstrebte Gut so beschaffen ist, dafs der Wille auch von selbem abfallen kann, oder soweit dieses Gut Grenzen hat, Schwächen u. dgl., kommt die Richtung auf dasselbe von dem durch den Anstofs seitens Gottes in Bewegung gesetzten geschöpflich-freien Willen. Der Verf. hätte dies jedenfalls mehr hervorgehoben, wenn er dem Umfange seiner Schrift nicht so enge Grenzen hätte ziehen müssen.

Floisdorf-Commern. Dr. C. M. Schneider.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXI, 2.–4. Heft 1890/91. *Ch. Denis:* L'oeuvre de M. Caro et le spiritualisme en France (Fortsetzung; vgl. V, 381 dieses Jahrbuches) 113. 225. *Goix:* De la folie religieuse et de la possession diabolique 144. 205. *Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes; — chez S. Thomas et les scolastiques (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 160. *Th. Desdouits:* Les postulats de la verité 181. 247. *Surbled:* Le problème cérébral 305. *Ad. Franck:* L'avenir de la metaphysique fondée sur l'expérience 334. *Ch. Charaux:* De la mesure, caractère de l'esprit philosophique 352. *J. Gardair:* Théorie de la connaissance d'après S. Thomas 373. *Belot et Domet de Vorges:* De la conscience de notre liberté 382. *A. Ackermann:* La philosophie de S. Thomas à la Sorbonne 388. — Revue des Revues. Bibliographie. Société de saint Thomas d'Aquin.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 7.—10. 1890/91. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 97. 129. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 27—43 (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 101. 133. *Fernandez:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 102. *J. B.:* De immaculate B. M. Virginis conceptione 108. 136. *Vinati:* Quomodo iuxta Angelicum reverentia sit actus divini cultus 112. *Barberis:* De signis mathematicis adhibendis in logicae traditione (Fortsetzung; vgl. V, 255 a. a. O.) 118. *J. D. P.:* Quarta via S. Thomae ad demonstrandam dei existentiam 139. *Ermoni:* Commentarium in Opusculum S. Thomae De verbo (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 381. *Semeria:* Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos 146. *Jansen:* De pulchro 151. — Bibliographia. Relationes Academiarum Thomisticarum. Quaerenda in opera S. Thomae Aqu.

Philosophisches Jahrbuch. IV. Bd. 1. Heft 1891. *Linsmeier:* Die Cop[illegible]sche Hypothese und die Sinnestäuschungen 1. *Pfeifer:* Analogieen [illegible]hen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, den Beweisen für Gottes Das[illegible]d naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kants [illegible]itik der Gottesbeweise (Schlufs; vgl. V, 381 a. a. O.) 9.

Braig: Zu Platos Timäus p. 51 E—52 B. *Kaufmann:* Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie 30. — Rezensionen und Referate. Zeitschriftenschau. Miszellen und Nachrichten.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVIII, 2. Heft 1890. *Flügel:* Über Werden und Kausalität 129. *Rubinstein:* Der Gegensinn als psychisches Prinzip 159. Besprechungen.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XXXIX, 5. Heft XL, 1. u. 2. Heft 1890/91. *Haan:* Über Hypnotismus (Fortsetzung; vgl. V, 382 a. a. O.) 508. *Granderath:* Das undogmatische Christentum 22. 178.

Jahrbücher für protest. Theologie. XVII. Bd. 1. Heft 1890. *Seydel:* Erkenntnis und Glaube bei Kaftan 1. *Maafs:* Wie dachte Fr. Schleiermacher über die Fortdauer nach dem Tode 40. *Paul:* Über die Logoslehre bei Justinus Martyr 124.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Adam: Philosophie de François Bacon. Paris 1890; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 121, 203.

v. Antal: Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert. Utrecht 1889; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 230.

Bäumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890; bespr. von *Offner* in der *Lit. Rundschau* 17, 47.

Bergson: Quid Aristoteles de loco senserit? Paris 1889; bespr. von *Schmid* im *Philos. Jahrbuch* 4, 55.

Bonaventura da Sorrento: S. Bonaventura e la sua dottrina. Napoli 1890; bespr. im *Divus Thomas* 4, 157.

Cathrein: Moralphilosophie (vgl. V, 383 a. a. O.); bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* 4, 42.

Didon: Jésus-Christ. Paris 1891; bespr. von *Keppler* in der *Lit. Rundschau* 17, 6.

Domet de Vorges: Cause efficiente et cause finale. Paris 1890; bespr. von *Schmid* im *Philos. Jahrbuch* 4, 52.

Dörholt: Die Lehre von der Genugthuung Christi, theologisch dargestellt und erörtert. Paderborn 1890; bespr. im *Divus Thomas* 4, 124.

Eucken: Die Lebensanschauungen der grofsen Denker. Leipzig 1890; bespr. von *Güttler* in der *Lit. Rundschau* 16, 367.

Fauth: Das Gedächtnis. Studie zu einer Pädagogik auf dem Standpunkte der heutigen Physiologie und Psychologie. Gütersloh 1888; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 182.

Flügel: Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neuere[illegible]gen der naturwissenschaftlichen Begriffe; bespr. im *Philos.* [illegible]56.

Gisenius: Kants Lehre von Raum und Zeit. Hann[illegible]90; bespr. von *Arenhold* im *Philos. Jahrbuch* 4, 60.

J. de Groot O. P.: Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem Thomae Aqu.; bespr. im *Divus Thomas* IV, 154; von *Schill* in der *Lit. Rundschau* 17, 39.

Günther: Betrachtungen über die ersten Sätze der Herbartschen Philosophie. Leipzig 1889; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 167.

Hardy: Der Buddhismus, nach älteren Pali-Werken dargestellt. Münster 1890; bespr. von *Pesch* in den *Stimmen aus M.-L.* 39, 547; von *Braig* im *Philos. Jahrbuch* 4, 49.

Harms: Ethik; herausgegeben von Wiese. Leipzig 1889; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 221.

Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2. Bd. Kant und die Ethik des 19. Jahrh. Stuttgart 1889; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 204.

Klein: Lotzes Lehre von Sein und Geschehen in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts. Berlin 1890; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 238.

Kraufs: Volksglaube und religiöser Gebrauch der Südslaven. Münster 1890; bespr. von *Pesch* in den *Stimmen aus M.-L.* 39, 549.

Ludewig: Geist und Stoff. Iserlohn 1891; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 237.

Meynert: Gehirn und Gesittung. Wien 1889; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* 4, 64.

Müller: Christus bei Josephus Flavius. Innsbruck 1890; bespr. von *Funk* in der *Lit. Rundschau* 16, 362.

Reich: Physiologie des Magischen. Leipzig 1889; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* 4, 69.

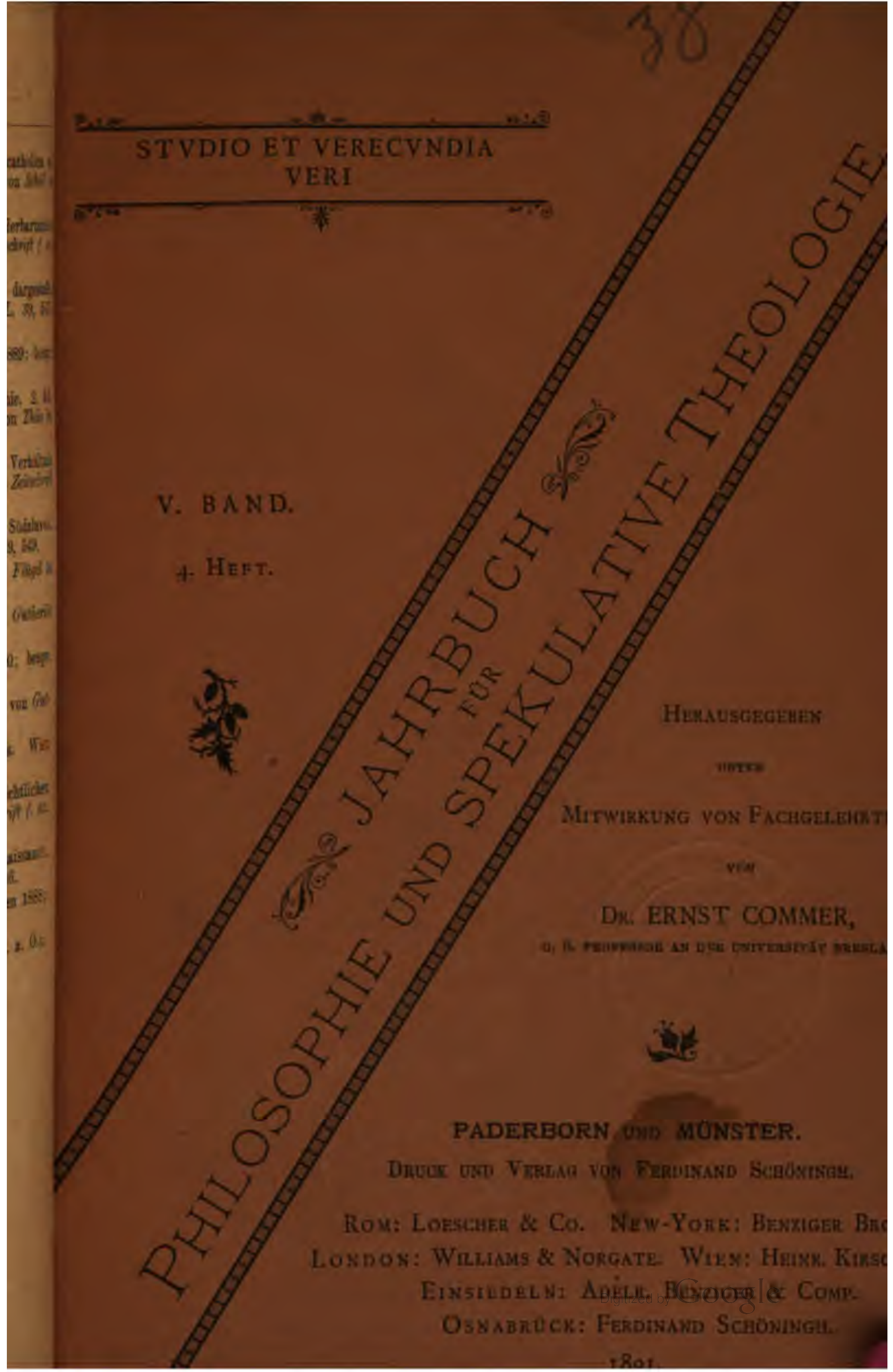
Scheicher: Compendium repetitorium theologiae moralis. Wien 1890; bespr. von *Krieg* in der *Lit. Rundschau* 16, 359.

Schulz: Der Gottesgedanke. Grundzüge einer geistes-geschichtlichen Betrachtung. Leipzig 1888; bespr. von *Gloatz* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 201.

Van Weddingen: Les bases de l'objectivité de la connaissance. Bruxelles 1889; bespr. von *Al. Schmid* im *Philos. Jahrbuch* 4, 46.

Wahle: Über die geometrische Methode des Spinoza. Wien 1888; bespr. von *Thilo* in der *Zeitschrift f. ex. Philos.* 18, 202.

Wolff: Das Bewufstsein und sein Objekt (vgl. V, 384 a. a. O.); bespr. von *Frick* in den *Stimmen aus M.-L.* 40, 118.


STVDIO ET VERECVNDIA
VERI
V. BAND.
4. HEFT.
PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH FÜR
PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE
HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHRT
VON
DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLA
PADERBORN UND MÜNSTER.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
ROM: LOESCHER & CO. NEW-YORK: BENZIGER BR
LONDON: WILLIAMS & NORGATE. WIEN: HEINR. KIRS
EINSIEDELN: ADELR. BENZIGER & COMP.
OSNABRÜCK: FERDINAND SCHÖNINGH.

INHALT.

Das Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie erscheint in vierteljährlichen Heften von circa 8 Bogen. Lex. 8°. Preis pro Band von vier Heften Mk. 12—.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen.

Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

H. Appel: Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock, Volkmann & Jerosch 1891.

A. König: Das neue Offizium zum hl. Rosenkranze. Ein Beitrag zur Geschichte u. Dogmatik des Breviers. Breslau, Aderholz 1891.

F. Lanczizky: Lehrbuch der Logik zum Gebrauche an Gymnasien. Wien, Gerold 1890.

St. Lederer: Der Glaube als freie Heilserkenntnis. Rodalben, Selbstverlag 1891.

V. Lipperheide: Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre. München, Riger 1890.

Al. Schäfer: Über die Aufgabe der Exegese nach ihrer geschichtlichen Entwickelung. Münster, Aschendorff 1890.

H. Schaffer: Das Phönix-Sinnbild als Baum u. Vogel. Archäolog. Studie. Ratibor, Müntzberg 1890.

J. Stanjek: Quaestionum de sententiarum septem sapientium collectionibus Pars I. Wratislaviae, Köbener 1891.

K. Troost: Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundamentum ex adiectis fragmentis constituitur. Pars I. Berolini 1891.

Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. XXIII, 2—3. **Augustinus,** VII, 17—19, VIII, 1—5. **Korrespondenzblatt für den kath. Klerus Österreichs.** IX, 21—23, X, 1—5. **Divus Thomas.** IV, 7—10. **Jahrbücher für prot. Theologie.** XVII, 1. **Literary Churchman.** XXXVI, 25—26, XXXVII, 1—2. **Litterarische Rundschau.** XVI, 12, XVII, 1—2. **Philos. Jahrbuch** von Gutberlet. IV, 1. **Stimmen aus Maria Laach.** XXXIX, 5, XL, 1—2. **Zeitschrift für exakte Philosophie.** XVIII, 1.

Antiquar. Kataloge.

Fritzsche, Hamburg, N. 14 Philos. **Kerler,** Ulm, N. 164 Philos. **Köbener,** Breslau, N. 209 Kath. Theol. **Lau & Co.,** München, N. 14 Kath. Theol. **Lehmann,** Berlin, N. 66 Theol. **v. Matt,** Stans, N. 2, 3 Kath. Theol. **Mayer & Müller,** Berlin, N. 106 Philos., Paed. 108 Theol. **Schnurpfeil,** Leobschütz, N. 145 Kath. Theol.
